



Digitized by the Internet Archive
in 2018 with funding from
Princeton Theological Seminary Library

<https://archive.org/details/veritas8219unse>

LAP

LIBRARY OF PRINCETON
JAN 25 1988
THEOLOGICAL SEMINARY

VERITAS

REVISTA

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA
DO RIO GRANDE DO SUL
Pôrto Alegre — Brasil

SUMÁRIO

PROF. FRANCESCO VITO — Funzione dell'Università e degli Universitari nella educazione al senso sociale	139
PROF. DR. JOÃO B. CAMILOTTO — XIX Centenário de Pérsio	149
PROF. DR. NORBERTO ALVARO ESPINOSA — Para una Feno- menologia de la Sensibilidad	155
Consideraciones sobre el significado y el valor del sentido del olfato	167
Ironía y Metafísica sobre la seriedad en la época actual .	179
La crisis de las generaciones y su repercusión en la educa- ción contemporanea	191
PROF. JOSÉ PEDRO RONA — La frontera lingüística entre el portugues y el español en el norte del Uruguay	201

VERITAS

Publicação Periódica-Trimestral

EXPEDIENTE:

Diretor-responsável

Irmão José Otão

Secretário

Irmão Elvo Clemente

ADMINISTRAÇÃO

Pontifícia Universidade Católica do RGS — Praça Dom Sebastião, 2
PÔRTO ALEGRE (Brasil)

Preço anual	Cr\$	1.200,00
Número avulso	Cr\$	400,00
Exterior	US\$	2,50
Alunos da Universidade	Cr\$	1.000,00

Formas de pagamento: Vale postal, valor declarado ou cheque pagável em Pôrto Alegre.

EDITORA TIPOGRAFIA CHAMPAGNAT

Avenida Bento Gonçalves, 4314 — Pôrto Alegre

VERITAS

REVISTA

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA
DO RIO GRANDE DO SUL

TOMO VIII
N.º 2



1963

Composta e impressa na EDITORA TIPOGRAFIA CHAMPAGNAT
Av. Bento Gonçalves, 4.314 — Pôrto Alegre

Brasil

FUNZIONE DELL'UNIVERSITÀ E DEGLI UNIVERSITARI NELLA EDUCAZIONE AL SENSO SOCIALE

Francesco Vito
Rettore dell'Università
Cattolica del Sacro Cuore,
Milano

È opportuno partire dal richiamo ai compiti essenziali di ogni istituzione degna del nome glorioso di Università:

1) attendere alla ricerca scientifica per la scoperta di sempre nuove verità, che vanno diffuse nella società sia ad opera delle stesse università sia ad opera di altre istituzioni;

2) fornire ai giovani le conoscenze scientifiche necessarie per l'esercizio delle professioni e per l'espletamento di uffici pubblici e privati. La formulazione di questa seconda funzione deve essere attentamente considerata: non sarebbe esatto affermare che l'Università debba provvedere direttamente alla formazione professionale. Ciò che si può e si deve chiedere all'Università è di apprestare ai giovani le basi scientifiche che sono indispensabili per l'esercizio responsabile di professioni e di uffici. Una università che nel formulare i piani di studio non tenesse conto delle esigenze sempre rinnovantisi delle conoscenze richieste per svolgere le professioni e per occupare uffici negli enti pubblici e privati perché intenta solo alla ricerca scientifica si estranierrebbe dalla vita sociale: si rinchiuderebbe nella classica **torre di avorio** e farebbe mancare utili contributi al progresso civile.

Occorre evitare però di cadere nell'estremo opposto e domandare all'Università di trasformarsi in vere e proprie scuole professionali. Per altra via essa verrebbe meno al suo scopo che è in primo luogo la ricerca di nuove verità in ogni campo del sapere. È noto che in alcune nazioni in pratica si accetta la distinzione fra attività professionale e attività non professionale delle Università. Si distinguono, così, Facoltà scientifiche da Facoltà professionali; si denominano Scuole professionali e Corsi professionali quelle attività che hanno una palese connessione con talune professioni e con taluni impieghi. Non è la terminologia che conta. Ciò che importa è che sia ribadito

il principio che l'attività accademica, in qualsiasi Facoltà, in qualsiasi Scuola, in qualsiasi Corso sia sempre condotta col rispetto delle esigenze di metodo scientifico e non si degradi ad impartire pure e semplici nozioni professionali che scuole di rango inferiore sono in grado di fornire;

3) educare la personalità in guisa da formare l'uomo adulto.

Sembrerebbe a prima vista che questo terzo compito andasse preso in particolare se non esclusivo esame de chi si accinga a trattare della funzione universitaria nella formazione dei giovani al senso sociale. Ciò è in parte vero; ma solo in parte. In realtà l'Università deve essere consapevole di quel compito in tutta la sua attività. Chi prendesse alla lettera la formula dell'"educazione al senso sociale" e la interpretasse come esigenza di affiancare ai normali corsi contemplati dal curriculum accademico delle varie Facoltà delle lezioni o delle conferenze in materia sociale, sia pure ad alto livello, ridurrebbe a ben povera cosa quella importante responsabilità di educazione sociale che incombe alle Università.

La tesi centrale del presente saggio è la seguente: l'educazione al senso sociale non è solo parte integrante del compito di formare la personalità dei giovani ma è immanente nella vita accademica tutta intera; a tal punto che essa non può non penetrare anche negli altri due compiti su ricordati: ricerca scientifica ed apprestamento delle nozioni scientifiche necessarie per le professioni e per gli uffici pubblici e privati.

Se, come è universalmente riconosciuto, la prima ed essenziale finalità dell'Università è la ricerca scientifica dobbiamo prima di tutto domandarci in che modo essa resti influenzata dal compito di educare i giovani al senso sociale.

Senza dubbio una Università che attenda con la massima diligenza alla ricerca pura, ritenendosi soddisfatta di applicare la norma: **la science pour la science**, è meritevole del più grande rispetto. Le verità scientifiche palesano la loro importanza e validità non già nella misura in cui sono direttamente applicabili alla soluzione immediata dei problemi della vita quotidiana, bensì nella capacità che hanno di far scaturire da sé altre conoscenze. Chi ha una pur vaga idea delle vicende scientifiche che hanno condotto alle applicazioni dell'energia nucleare è in grado di cogliere subito il significato di questa affermazione.

Ciò è incontestabile. Ma non è ancora detto tutto su questo punto cruciale.

La ricerca pura va accompagnata dalla ricerca applicata. Innanzi tutto perché i risultati delle applicazioni della scienza alla soluzione dei problemi concreti sono un prezioso stimolo alla ricerca di altre conoscenze della scienza pura. In secondo luogo perché un'istituzione confinata nell'ambito della ricerca pura è destinata fatalmente a perdere contatto con la vita reale. Tuttavia non sono questi due motivi che qui interessa porre in evidenza. Dobbiamo invece chiarire in che modo il compito di ricerca scientifica vada

concepto ed attuato affinché ne risulti anche un contributo all'educazione dei giovani al senso sociale.

L'invitare i giovani a concentrarsi esclusivamente nella ricerca pura significa invitarli, forse inconsapevolmente ma purtroppo irrimediabilmente, a rinchiudersi in un mondo astratto di teoremi e di formule, di innegabile elevatezza ed anche di preziosa fecondità per il progresso del sapere ma impermeabili alle voci del mondo reale. Impegnandoli invece anche nella ricerca applicata si offre loro spontaneamente la via per accostarsi ai problemi concreti: e in questo modo si dà loro la prima e forse la più potente forma di educazione al senso sociale. La prima: si sa che il giovane che dalla scuola secondaria passa alle aule accademiche sente il fascino della scienza e della partecipazione che prima o dopo egli stesso potrà avere nel far progredire la scienza. Pertanto se nel primo contatto che egli prende con ciò che in quel momento attira il suo massimo rispetto: la scienza e la ricerca, viene guidato a riguardare l'una e l'altra anche sotto l'aspetto di ciò che possono offrire per il progresso sociale, è chiaro che egli, forse senza rendersene conto, riceve la piena educazione al senso sociale. E anche la più potente in quanto è strettamente legata alla suprema finalità dell'università che è, come è da tutti ammesso, il progresso della scienza.

L'Università è anche dispensatrice delle conoscenze scientifiche necessarie alle professioni e agli uffici. Anche sotto questo aspetto, che, per brevità e confidando di non avvalorare una concezione inesatta dei compiti dell'insegnamento e della ricerca accademica, chiameremo l'aspetto professionale dell'Università, è possibile contribuire all'educazione dei giovani al senso sociale.

È proprio nell'esercizio della professione o dell'ufficio che il giovane deve prima di tutto manifestare ed applicare il senso sociale mostrando di saper comprendere i mali della società e di saper adoperarsi affinché nel pur ristretto ambito di sue possibilità, vengano gradualmente rimossi. È un errore ritenere che al senso sociale debbano venir formati solo coloro che sono destinati ad assumere funzioni politiche o sociali o economiche quali membri di partiti politici, di parlamenti, di organizzazioni sindacali, di commissioni per la programmazione economica, di enti di servizio sociale. Anche qui siamo di fronte ad una visione ristretta, che occorre superare. Tutte le professioni e non solo le attività pubbliche a cui si dedica una minoranza dei giovani usciti dalle Università vanno intese come portatrici di un compito sociale. Nessuna voce è in grado di farsi ascoltare tanto autorevolmente e raggiungere un uditorio così vasto quanto quella che echeggia nelle aule accademiche.

La prima idea che si presenta alla nostra mente è che l'insegnamento di etica professionale sia lo strumento più importante per inculcare nei giovani anche il senso sociale. In via generale ciò è esatto. E bisogna operare per ottenere il più ampio sviluppo di tali corsi. Ma occorre d'altra parte rendersi conto della realtà presente.

A che punto siamo con la elaborazione a livello scientifico dell'etica professionale per i vari campi di attività in cui si diramano i giovani usciti dalle Università? Per quanto a me consti, al di fuori della deontologia medica (che si rivolge naturalmente anche alle professioni connesse) e alla cosiddetta morale sociale, relativa alle professioni rientranti nel mondo degli affari (si dice anche morale degli affari) non si posseggono attualmente trattazioni idonee atinenti alle numerose altre professioni e agli uffici.

Non è consigliabile premere per ottenere ad ogni costo insegnamenti di etica professionale in campi nei quali non si è ancora in grado di svolgere corsi non sufficientemente fondati su basi scientifiche. Nel giovane universitario si sviluppa, a mano a mano che procede, l'atteggiamento critico. E se nel confronto che inevitabilmente egli è portato a fare fra i corsi scientifici e quelli di etica professionale nota un dislivello di metodo e di rigore di pensiero a scapito di questi ultimi, finisce per ritenerli come corsi di secondo rango e costituiti di belle e ammirevoli proposizioni esortative che però non fanno presa sul suo intelletto; a meno che per altre vie non sia condotto ad accogliere quelle esortazioni senza spirito di critica.

Le riserve qui accennate suggeriscono altre considerazioni. I manuali di etica sociale (o morale degli affari) attualmente esistenti molte volte lasciano a desiderare. Generalmente sono condotti con linguaggio prevalentemente filosofico; e ciò li rende scarsamente accessibili ai giovani che non ebbero una completa formazione umanistica. Non di rado poi appaiono antiquati. La casistica offerta da taluni di essi presuppone un tipo di struttura economica, sociale e politica di qualche secolo fa. Si aggiunga poi che le più recenti indagini sullo sviluppo economico hanno messo in rilievo che i vari stadi in cui può trovarsi un Paese (economie arretrate, sottosviluppate, depresse, progredite, mature) non riflettono solo un diverso livello di reddito pro-capite ma anche una accentuata diversità nella struttura dell'economia, nei rapporti sociali e nel livello delle istituzioni politiche ed amministrative.

La constatazione è importante perché induce a riflettere che gli stessi doveri di natura etica come anche l'impegno per migliorare l'ordinamento sociale, pur restando immutabili nella loro essenza, si atteggiavano diversamente a seconda del tipo di rapporti umani che caratterizzano ciascuna società secondo il grado di sviluppo. ¹ Bi-

¹ Questo concetto è ben noto agli studiosi di dottrina sociale cattolica. Nel breve giro di settanta anni (1891-1961) la Chiesa ha emanato diverse encicliche proprio allo scopo di adattare gli insegnamenti perenni alle mutevoli vicende della società che si sviluppa, sia pure con ritmo diverso, nelle varie nazioni e nei vari continenti. Più ampiamente mi sono intrattenuto su questo concetto nel volume: *Introduzione alle Encicliche e ai Messaggi Sociali. Da Leone XIII a Giovanni XXIII*. Milano, Vita e Pensiero, 1962.

sogna riconoscere che gli autori dei manuali di cui parliamo, ben difficilmente possono adeguare rapidamente il loro frasario e il loro modo di interpretare la nuova realtà sociale, a meno che non siano essi stessi anche cultori delle scienze sociali in senso stretto: economia, sociologia, demografia, ecc. Si ottiene forse più rapidamente il risultato voluto ottenendo che gli stessi docenti delle scienze sociali comprendano nei loro corsi la trattazione di rapporti con l'etica sociale. Ma è chiaro che non si possa contare molto su questo tipo di soluzione, sia che si consideri come provvisoria che come permanente.

Tutt'altro discorso deve essere fatto per le Università cattoliche. Un insegnamento ad alto livello di dottrina e morale cattolica, impartito a tutti i giovani, a qualunque Facoltà essi appartengono, per ciascun anno di corso e con esame al termine di ogni anno rappresenta una soluzione ideale; si richiede però che i docenti aiutino gli studenti a compiere essi stessi il processo di sintesi fra i principî di dottrina e morale cattolica e i criteri ispiratori della professione a cui si preparano: sia essa la medicina, ovvero la professione forense o la magistratura o la direzione aziendale o l'agronomia, ecc.

Ma quale è il numero di giovani educati nelle Università cattoliche in confronto ai milioni di altri giovani che escono dalle rimanenti Università?

Pertanto il problema resta aperto e va esaminato in tutta la sua vastità e in tutta la sua urgenza. Alle possibili maniere di affrontarle, che sono state adombrate nelle considerazioni che precedono, va aggiunta quest'altra: largo affidamento va fatto sulle organizzazioni professionali per la preparazione ed elaborazione dell'etica professionale. Devono essere gli stessi giovani, ormai a contatto con la realtà professionale di ogni giorno, ad individuare le questioni e a delineare, sulla base dell'esperienza oltre che dei principî dottrinali, le vie più promettenti per giungere a trattazioni sistematiche in questa materia.

Fatto adunque il debito posto all'insegnamento dell'etica professionale come veicolo di educazione al senso sociale è opportuno indicare sia pure sommariamente li altri modi con cui l'Università è chiamata a quel compito nel promuovera l'aspetto professionale della propria attività:

a) aggiornando continuamente e sollecitamente i piani di studio in guisa da tener conto delle nuove esigenze di conoscenze che si manifestano nell'esercizio delle professioni e degli uffici. Un piano di studio che, in una società in rapida trasformazione quale è la nostra, resta immutato per decenni è non solo indizio di scarsa consapevolezza sociale ma è disgraziatamente anche elemento negativo per l'educazione al senso sociale;

b) facendo posto rapidamente alle conoscenze scientifiche necessarie per esercitare le "nuove professioni" cioè quelle attività che emergono dalle incessanti trasformazioni economiche, sociali, politiche, sanitarie, agrarie, imposte dal progresso tecnico perché

occorre onestamente ammettere che anche in nazioni di antica e consolidata tradizione universitaria, gli Atenei non solo si siano lasciati trovare impreparati di fronte alle nuove esigenze ma solo assai tardi e come a malincuore hanno cominciato a rendersi conto del problema;

c) stabilendo e coltivando rapporti di collaborazione con le varie professioni in modo da consentire agli studenti di formarsi, mediante visite ad aziende e ad altri luoghi in cui si esercitano le professioni, mediante conferenze da tenersi da professionisti, ecc., un'idea sia pure approssimata di ciò che li attende all'uscita delle aule accademiche.

Questo tema è stato largamente discusso negli ultimi anni sotto la formula: Università ed industria. Si è insistito specialmente sul lato finanziario. Si è detto che l'industria, che prospera rapidamente per i progressi tecnici beneficia in fondo dei risultati scientifici che si ottengono negli istituti e laboratori universitari: è giusto che essa contribuisca al finanziamento di questi. D'altra parte, specialmente negli Stati Uniti d'America, si sono messe in guardia le Università affinché abbiano a vigilare che i contratti per ricerche offerti loro dalle imprese industriali non abbiano a compromettere l'indipendenza di pensiero dei ricercatori. Non sono questi gli aspetti che vanno qui esaminati.

In relazione al nostro argomento va subito detto che la formula Università e industria non è appropriata. I rapporti di collaborazione esterna l'Università è tenuta a stabilirli non solo con l'industria: è altrettanto utile per chi studia scienze agrarie avere contatti con le imprese agrarie; per chi studia diritto formarsi un'idea del modo con cui si svolge un processo nonché delle relazioni che intercorrono fra avvocato e cliente, fra magistrato ed avvocato, fra avvocato ed avvocato, ecc.

Tutto ciò è destinato a contribuire notevolmente all'educazione dei giovani al senso sociale. Entrando nella fabbrica il giovane potrà forse principalmente interessarsi alle macchine e agli impianti. Ma è difficile che gli sfugga come la vita della fabbrica è soprattutto intessuta di rapporti umani, di drammi personali il più delle volte nascosti, ecc. (Chiunque abbia letti gli scritti di Simone Weil ne sa abbastanza su questo argomento).

Lo stesso si dica dello studente che visita, sotto la guida del professore, un'azienda agraria. Egli non può non percepire quanto vi sia di ancora non risolto nei rapporti fra il tenore di vita dell'uomo dei campi e di quello dell'operaio di città; nella condizione della donna che lavora nei campi in confronto con quella dell'industria. In altri casi egli sarà indotto a meditare su un tipo di distribuzione terriera adatta al regime feudale e non all'epoca presente.

Così ancora lo studente di diritto sarà certamente attento a capire la tecnica del processo. Ma come escludere che egli sia indotto a pensare alla insufficienza della giustizia amministrata dai

tribunali quando vi è nella società un grado assai rudimentale di giustizia sociale?

Valida garanzia perché le riflessioni sociali scaturienti dal contatto con gli ambienti professionali non abbiano a mancare e abbiano ad essere indirizzate verso fecondi sviluppi, pur nella più larga libertà lasciata ai singoli giovani, è la partecipazione attiva ed impegnata dei docenti.

L'accostamento dell'Università agli ambienti professionali deve servire ad avviare il giovane a quell'addestramento professionale che essa, Università, non gli potrà dare se non vuol trasformarsi in scuola professionale perdendo la qualifica essenziale di centro di ricerca e di insegnamento scientifico.

Siamo così ricondotti al punto che fu già sottolineato al principio del presente saggio. Merita di essere ripreso perché intorno ad esso regnano ancora delle incertezze.

Soprattutto nei Paesi nuovi o, in generale, nei Paesi in via di sviluppo il desiderio di piegare l'Università allo scopo immediato di preparare i funzionari pubblici, gli imprenditori, i tecnici dei vari rami si fa sentire con frequenza e con vigore. È ben comprensibile che quei popoli vogliano bruciare le tappe del lungo cammino, e persino di cominciare col preparare subito sul posto le categorie dirigenti ovvero gli esperti nella programmazione economica. D'altra parte non sono mancati, ad opera di persone di lunga esperienza accademica, gli inviti alla riflessione prima di imbarcarsi in un'esperienza che certamente potrà dare buoni frutti a breve scadenza ma che minaccia di privare i Paesi nuovi e quelli in via di sviluppo degli immensi benefici di ordine culturale, scientifico, tecnico ed economico di cui hanno goduto e godono le nazioni che hanno preservato intatto il tipo tradizionale dell'Università che esplora continuamente terre nuove nell'immenso campo del sapere, che coltiva i valori umanistici come fondamento essenziale di ogni civiltà, che unisce all'istruzione delle menti l'educazione della personalità: pur senza estraniarsi dalla realtà anzi promuovendo in più modi l'educazione al senso sociale.

Le due tesi contrapposte si sono manifestate nell'ambito dell'Association Internationale des Universités (Paris) sia al Congresso mondiale delle Università di Istanbul nel 1955, sia in quello di Città del Messico nel 1960. In preparazione di quest'ultimo io, nella qualità di membro del Consiglio dell'Associazione, fui incaricato di preparare uno studio su: **La funzione dell'Università nella preparazione dei quadri della vita pubblica**, apparso in uno dei Cahiers, editi a cura del Bureau International des Universités (Paris). A Città del Messico poi fui chiamato ad aprire la discussione sul tema. Come si potrà constatare dagli Atti del Congresso che sono stati da tempo pubblicati, non mancarono le voci reclamanti un preciso impegno dell'Università ad addestrare direttamente e compiutamente i funzionari. Ma di gran lunga prevalenti furono le opinioni che pre-

cisarono i limiti di preparazione scientifica alla professione al di là dei quali un'Università degna di questo nome non può andare.

Posso riferire un'altra esperienza personale. Nel febbraio di quell'anno presi parte, con un ristretto gruppo di professori europei e nordamericani, alla Conferenza di tutti i Rettori dell'India presso l'Università di Madras. Anche lì si levarono le richieste per un sollecito impegno delle Università ad accelerare la preparazione dei tecnici e dei funzionari. Ma non meno chiare, esplicite e vigorose furono le dichiarazioni in favore della preservazione della cultura umanistica come fondamento dell'insegnamento universitario e della prevalenza assoluta del compito di ricerca scientifica su ogni altro compito attribuito all'Università.

È superfluo insistere sul concetto che questa difesa dell'Università nella sua essenza e nella sua integrità non chiude gli occhi di fronte alle reali necessità per Paesi nuovi e Paesi in via di sviluppo di accelerare al massimo il progresso sociale mediante una schiera ben preparata di intellettuali. Anzi, addita la via più sicura, anche se apparentemente più lunga. Il discorso si farebbe assai complesso se volessimo qui esaminare le alternative che si offrono a quei Paesi nel raggiungere le loro aspirazioni senza snaturare l'Università. Anche questa materia è stata negli ultimi anni largamente dibattuta.²

All'Università spetta anche la formazione della personalità del giovane in cui rientra ovviamente anche l'educazione al senso sociale.

Si possono additare iniziative specifiche a questo scopo? L'esperienza di alcune Università dimostra la grande utilità di attuare ogni anno un "programma scientifico-culturale per studenti di tutte le Facoltà" su temi che variano a seconda dei grandi problemi che di tempo in tempo si agitano nel Paese. Sono lezioni o conferenze tenute da professori della discussione.

Il motivo originario fu quello di neutralizzare gli effetti negativi della specializzazione scientifica in ogni tipo di Facoltà. Si pensò che col condurre i giovani costantemente concentrati su determinate discipline ad interessarsi a questioni rientranti in un altro campo del sapere, si desse loro un aiuto a vincere l'isolamento mentale senza rinunciare ad approfondire sempre più la disciplina o le discipline prescelte. Sotto questo aspetto si sono avuti risultati incoraggianti.

È facile vedere come la medesima iniziativa possa essere volta a contribuire anche all'educazione al senso sociale. Si tratta di fare un posto più largo, in quel programma che si dirige agli studenti di

² Nell'ottobre del 1961 a Washington per iniziativa dell'OECD si tenne un Convegno sul compito dell'istruzione nello sviluppo economico, al quale io partecipai come capo della Delegazione italiana. Molto materiale fu preparato per il Convegno; è stata fatta anche una pubblicazione di sintesi dei risultati.

tutte le Facoltà e pertanto è svolto con linguaggio a tutti loro accessibile, ai temi di carattere sociale.

Un largo contributo può essere dato dagli stessi studenti. Essi stessi possono promuovere, sempre sotto la guida di docenti, indagini e dibattiti sui problemi sociali maggiormente sentiti. In ogni Università si trova un gruppo di studenti particolarmente attivi e generosi che possono agevolmente indurre gruppi sempre più numerosi a prendere a cuore queste discussioni.

Viene qui spontanea alla mente la grande opera introdotta da ferenze di San Vincenzo de'Paoli oggi esistenti in molte Università ferenze di San Vincenzo de'Paoli oggi esistenti in molte Università sia cattoliche sia non cattoliche. L'esercizio della carità non è in sé e per sé consapevolezza dei problemi sociali; è vero. Ma ne costituisce il sostegno più valido e più potente. Sono migliaia i casi di giovani universitari recatisi a portare un aiuto in viveri o in mobili in umili tuguri e che tornando a casa scoprirono una vera e propria vocazione alla socialità.

Ogni associazione di studenti, purché si attenga alla attività culturale ed artistica, a quella sportiva, all'assistenza degli studenti bisognosi, ecc., finisce anche per stimolare il senso sociale. Lo slancio di generosità che induce alcuni giovani a caricarsi, assieme all'onere del piano di studi, quello di attività del tutto volontarie ma che pur assorbono del tempo, è un chiaro indizio che si è di fronte a persone che praticano, sia pure in ambiente ristretto, autentico senso sociale senza ancora rendersene conto. A questi giovani è doveroso rendere omaggio anche perché talora con la loro abnegazione riescono a ridurre le insufficienze in questo campo dimostrate dalla Università a cui appartengono.

Per concludere: la tesi centrale della trattazione è che la educazione al senso sociale deve penetrare nei compiti essenziali dell'Università perché ad essi appartiene come parte integrante della formazione della personalità. Iniziative specifiche possono e debbono essere escogitate ed attuate; ma esse raggiungeranno l'obiettivo solo a condizione che vengano ad inserirsi in un ambiente che consapevolmente concepisca la scienza in funzione del progresso sociale; che è pronta a raccogliere ogni richiesta di nuove conoscenze che provenga dalla società per adeguarvi i piani di studio; che accetti il principio che non vi è vera istruzione se non è accompagnata da educazione. Se invece quelle iniziative vengono giustapposte ad attività ispirate a principî diversi o contrarî, è fatale che siano destinate all'insuccesso.

Pertanto nostro tema solo in apparenza può essere staccato dal discorso sui compiti dell'Università. In realtà anch'esso ci riconduce alla radice del problema dell'Università e particolarmente della formazione dei suoi maggiori protagonisti e cioè dei professori.

XIX CENTENÁRIO DE PÉRSIO

João B. Camilotto
Catedrático de Língua e
Literatura Grega.

O ano de 1962 viu passar o décimo nono centenário da morte de Pérsio, a justo título considerado um dos clássicos latinos.

Aulus Persius Flaccus nasceu no ano 34 da era cristã, a 4 de dezembro, sendo cônsules Fábio Pérsio e L. Vitélio.

Volterra, na Etrúria, foi sua terra natal. Oriundo de família rica e nobre, aos 6 anos perdeu o pai. Educou-o a mãe, Fúlvia Sisênia, que convolou a segundas núpcias com Fúsio, cavaleiro romano, que falecia pouco depois.

Até aos 12 anos Pérsio estudou na cidade natal, transferindo-se depois para Roma. Aqui foi aluno do gramático Rêmio Palemon e do retor Virgínio Flavo que muito contribuíram para sua educação literária. Êste último, devido ao ascendente que tinha sôbre a juventude do tempo, devia, mais tarde, por ocasião da conjuração de Pisão, ser condenado ao exílio, juntamente com Musônio Rufo e muitos outros.

O melhor de sua educação literária, porém, hauriu-o Pérsio nos ambientes estóicos, que lhe deram ao mesmo tempo formação moral e filosófica.

Ligou-se por sólida amizade ao filósofo estóico Cornuto, ao poeta Lucano e ao poeta lírico Césio Basso. Lúcio Cornuto, que em seus momentos era também poeta, foi-lhe pai espiritual e diretor de consciência, como era costume naquela época. Dêle aprendeu a amar apaixonadamente a virtude.

Pérsio era sobrinho da heróica Arria, espôsa do filósofo Tráseas que foi condenado a abrir-se as veias por ordem de Nero.

Pérsio chegava à idade viril no momento em que Nero subia ao poder, em 54.

Foi, pois, entre estóicos, entre literatos e pensadores severos, surdamente hostis ao nôvo imperador, que se formou a alma dêste poeta filósofo.

Pérsio fêz-se apóstolo inflamado do estoicismo. A leitura do velho poeta satírico Lucílio acordou nêle a vocação poética. Tinha

pouca simpatia por Sêneca, cujo estoicismo lhe parecia seu tanto mitigado.

Faleceu Pérsio antes de completar 30 anos, a 24 de novembro do ano de 62, sendo sepultado em Roma, em sua propriedade, junto à Via Ápia.

Pérsio foi um dos caracteres mais nobres da literatura latina. Embora de família rica e oriundo de alto nascimento — duas razões para seguir a vida dissoluta do tempo — contudo, pela austera dignidade de sua vida, mereceu o respeito e a admiração de todos. Não há, com efeito, nenhuma nota discordante na orquestra de elogios que lhe tecem os autores que dêle se ocuparam. Sua obra é o eco fiel da nobreza e pureza de seu coração, e o eloqüente panegírico que faz da virtude não é, como o republicanismo de seu amigo Lucano, um exercício de retórica inflamada, mas a expressão de um sentimento e de uma vivência profunda.

Probo Valério assim o caracteriza: **Fuit morum lenissimorum, uerecundiae uirginalis, famae pulchrae, pietatis erga matrem et sororem et amitam exemplo sufficientis. Fuit frugi, pudicus.**

Pérsio escrevia raro e vagarosamente. Sabia recitar os próprios versos o que admirava sobretudo Lucano, seu êmulo e condiscípulo um pouco mais jovem que, ao ouvi-lo, não podia deixar de exclaimar "que aquêles versos eram verdadeira poesia, ao passo que os seus (de Lucano) nada mais eram do que simples exercício".

Ao morrer, Pérsio deixava apreciável fortuna para a mãe e para a irmã. Também legava em testamento a Cornuto, além de dinheiro, sua rica biblioteca, ou antes a parte mais preciosa de sua biblioteca, incluindo a coleção completa — 700 volumes — das obras de Crisipo, o pontífice da doutrina estóica. Cornuto, no entanto, só aceitou os livros, e meteu ombros à tarefa de sistematizar a exígua herança literária do discípulo que, em vida, nada dera a lume, contentando-se a ler a amigos seus raros escritos.

De imediato Cornuto sugeriu aos familiares do poeta extinto não publicassem os escritos menores ou imaturos, como a tragédia pretexta de nome **Vescius**, alguns versos que encomiavam Arria e um esboço de narrações de viagens (**Hodoepóricon**); e êle, por sua vez, organizou o livrinho das sátiras e entregou-o ao poeta Césio Basso, um dos primeiros amigos do poeta falecido, para que o publicasse.

Êste livrinho, que encerra seis sátiras em versos hexâmetros, precedidos, segundo uns, acompanhados, segundo outros de um breve fragmento em colíambos — num total de 664 versos — foi desde logo acolhido com extraordinário favor público, e o autor exalçado ao nível dos clássicos.

Imediatamente M. Valério Probo, gramático, editor de clássicos, fêz-lhe uma revisão crítica, traçando-lhe ao mesmo tempo a biografia. Quintiliano fêz-se portavoz da admiração universal, deixando êste juízo: **Multum et uerae gloriae quamuis uno libro Persius meruit**". (X, I, 94); e Marcial dizia ter em maior conta êste único exíguo livrinho do que tôda a **Amazonida** de Marso:

**Saepius in libro numeratur Persius uno
quam levis in tota Marsus Amazonide. (IV, 29)**

Os colíambos contêm afirmações bem delineadas sobre a inspiração do poeta. Pérsio nega haver bebido da fonte cabalina de Hipocrene, ou sonhado no alto do bicípite Parnaso: as Musas e a fonte de Pirene, deixa-as aos poetas consagrados, cuja obra se alinha nas estantes das bibliotecas.

**Nec fonte labra proluí caballino
Nec in bicipiti somniasse Parnaso
Memini, ut repente sic poeta prodirem,
Heliconidasque pallidamque Pirenen
Illis remitto, quorum imagines lambunt
Hederae sequaces; ipse semipaganus
Ad sacra uatum carmen adfero nostrum. (1 - 7)**

Ao que parece se opõe aos vates e termina por uma sátira à venalidade dos escritores:

**Quod si dolosi spes refulserit nummi,
Coruos poetas et poetridas picas
Cantare credas Pegaseium nectar. (12 - 14)**

Não é isso um dos temas nitidamente estóicos: negação da divina inspiração, aproximação entre o versificador e o poeta, importância que se atribui à arte de compor?

Qual o assunto e de que tipo a inspiração das sátiras de Pérsio? Tanto um quanto a outra têm origem na escola em que foi educado e na qual embasava as razões profundas de sua vida.

A adolescência de Pérsio, encarreirada nos profundos sulcos do estoicismo, firmou-se na filosofia do Pórtico com fé e entusiasmo. Foi-lhe norma de comportamento moral esta severa filosofia que prevaleceu largamente em Roma. Nas lutas árduas da idade juvenil entregava-se a práticas rigorosas e austeras. A propósito, numa das sátiras, vêmo-lo como Hércules no bívio do Vício e da Virtude:

**Cumque iter ambiguum est et uitae nescius error
Deducit trepidas ramosa in compita mentes,
Me tibi seposui; teneros tu suscipis annos
Socratico, Cornute, sinu. Tunc fallere sollers
Adposita intortos extendit regula mores
Et premitur ratione animus uincique laborat
Artificemque tuo ducit sub pollice uultum.
Tecum etenim longos memini consumere soles
Et tecum primas epulis decerpere noctes.
Vnum opus et requiem pariter disponimus ambo
Atque uerecunda laxamus seria mensa.
Non equidem hoc dubites, amborum foedere certo
Consentire dies et ab uno sidere duci; (V, 34-46)**

Iniciado na leitura de Lucílio, propôs-se à maneira dêste e de Horácio, exaltar a virtude e verberar o vício. Pérsio não é propriamente um pintor dos costumes contemporâneos. Não que lhe falte o dom de observação, a ironia e o senso do pinturesco: há traços de realismo em suas sátiras. É antes moralista que se contenta, em geral, em invectivar os vícios dos homens.

Suas sátiras, seu tanto rígidas, desenvolvem-se metódicas, à guisa de sermão. Às vezes gracejos que as constelam aqui e ali chocam pela grosseria. Seu mesmo vocabulário se ressent de um certo mau gosto e de rebuscamento. Torna-se, às vezes, obscuro, prosaico e tenso. Apesar de não deleitar, Pérsio entretanto interessa. Seu prosaísmo estóico dá vida e entusiasmo aos versos. Há sinceridade e elevação moral em versos como êstes:

**O curvae in terras animae et caelestium inanes!
Quid iuvat hoc, templis nostros immittere mores
Et bona dis ex hac scelerata ducere pulpa? (II, 61-63),**

em que há eloqüência sóbria e nervosa digna de um Juvenal.

Pode parecer que Pérsio tivesse como escopo compor um ciclo completo de sátiras. A primeira, com efeito se deixarmos de lado os colímbos, que tanto podem ser um prólogo como um epílogo e mesmo fragmentos de um poema inconcluso, dá-nos a idéia de uma introdução geral: versa principalmente problemas de poesia e indica a posição do autor.

A sátira I é um diálogo entre Pérsio que ataca vivamente a poesia helenizante de diletantes e proclama seu direito à sátira, e um anônimo partidário da poesia em moda então, pouco favorável ao gênero satírico. Está mesmo imbuída de doutrinas estóicas. Pouco importa que um poeta satírico seja apreciado pelo público. O que importa é o juízo pessoal. O sábio basta-se a si mesmo, e fora daí nada mais há de procurar: deve desprezar a opinião do vulgo e não mendigar aplausos. Com efeito, a um morto que lhe adianta a glória póstuma!

**Adsensere uiri: nunc non cinis ille poetae
Felix? (I, 36)**

Não que Pérsio e os estóicos desprezem o aplauso, mas colocam-no entre as coisas medianas, nem boas nem más que se dividem em preferíveis e não preferíveis (**producta, reducta**). E a glória literária entra no grupo das preferíveis que não visam o prazer mas o conseguem por acréscimo. Pérsio com efeito não vê nas ovações da multidão o fim supremo:

**Sed recti finemque extremunque esse recuso
Euge tuum et belle. (I, 48)**

Quanto a sua missão, êle a concebe com tãda a nitidez:

**Verum nec nocte paratum
Plorabit quae me uolet incuruasse querella. (I, 90-91)**

Másculo em sua expressão, franco, afastado dos **versiculi** efeminados, declara:

**Scilicet haec populo pexusque togaque recenti
Et natalicia tandem cum sardonyche albus
Sede legens celsa, liquido cum plasmate guttur
Mobile colueris, patranti fractus ocello,
Tunc neque more probo uideas nec uoce serena
Ingentis trepidare Titos, cum carmina lumbum
Intrant et tremulo scalpuntur ubi intima uersu.
(I, 15-21)**

e ainda:

**Haec fierent, si testiculi uena ulla paterni
Viueret in nobis? (I, 103-104)**

A II sátira, baseando-se na primeira, declara em que consiste o verdadeiro espírito de religião; flagela a exterioridade e a hipocrisia com que muitos oram e cumprem às práticas do culto.

Já a III versa um assunto de educação. Invectiva aquêles que, iniciados os estudos de filosofia, não possuem fôrça para resistir à inércia e à volúpia. É idéia diretriz que não se deve poupar nem tempo, nem fadiga para tornar-se um perfeito estóico.

A IV desenvolve um assunto psicológico, o preceito socrático do GNOTHI SEAUTON.

A penúltima disserta sôbre o princípio estóico da liberdade, só possível pela sabedoria, e é endereçada a Cornuto.

A última, provàvelmente incompleta, dedicada a Césio Basso, condena a estúpida mania da riqueza e termina mostrando ser impossível fixar um têrmo à avidez:

**Vende animam lucro, mercare atque excute sollers
Omne latus mundi, ne sit praestantior alter
Cappadocas rigida pinguis plausisse catasta,
Rem duplica; "Feci; iam triplex, iam mihi quarto,
Iam decies redit in rugam; depunge ubi sistam".
Inuentus, Chrysisippe, tui finitor acerui? (VI, 75-80)**

Uma das características de Pérsio é passar constantemente do abstrato ao concreto substituindo sistemática e quase ostensivamente, o geral pelo particular. Haja vista a seguinte passagem em que

expõe a Cornuto o que pensa do poeta, em meio a seus sentimentos de amigo:

**Non equidem hoc studeo, pullatis ut mihi nugis
Pagina turgescat dare pondus idonea fumo.
Secrete loquimur. Tibi nunc hortante Camena
Excutienda damus praecordia quantaque nostrae
Pars tua sit, Cornute, animae, tibi, dulcis amice,
Ostendisse iuvat. Pulsa dinoscere cautus
Quid solidum crepet et pictae tectoria linguae.
His ego centenas ausim deponere fauces,
Vt quantum mihi te sinuoso in pectore fixi,
Voce traham pura totumque hoc uerba resignent,
Quod latet arcana non enarrabile fibra. (V, 19-29)**

Outra característica: o realismo que não recua diante das palavras e expõe a nu um dos lados corrompidos e obscenos da vida. Isto deve-se levar à conta da tradição e da diatribe filosófica grega e da sátira latina.

As sátiras foram acolhidas com entusiasmo sem precedente. Valério Probo diz que eram disputadas, chegando um a arrancá-las das mãos do outro: "**Editum librum continuo mirari homines et diripere coeperunt**". Este entusiasmo cresceu ainda mais sob os Antoninos, e os mesmos Padres da Igreja confirmaram-no tomando do poeta numerosas citações.

Boileau declara-se devedor da poesia Persiana e admira-lhe a concisão:

**Perse, en ses vers obscurs, mais serrés et pressants,
Affecte d'enfermer moins de mots que de sens.**

Bayle julga-o com mais severidade e lhe reprocha o fato de enredar as palavras e propor como enigmas máximas muito corriqueiras. É esta um pouco a opinião prevalente em nossos dias, diz GeorGIN, e embora reconhecendo-lhe nobreza de caráter, a beleza de sua doutrina e a enérgica concisão de seu estilo, é-se ainda mais sensível àquilo que seu talento apresenta de escarpado e de canhestro.

PARA UNA FENOMENOLOGIA DE LA SENSIBILIDAD

Dr. Norberto Alvaro Espinosa

Profesor de Antropología Filosófica de la Facultad de Filosofía y del Instituto de Psicología de la P.U.C.

I. QUE SIGNIFICA "OIR?"

Se quiere hacer tomar conciencia de qué significa eso que llamamos **oir**, la función **auditiva** o el sentido del **oído**.

Nos asalta una perplejidad: qué se pretende averiguar? Parece que ya se sabe todo. Oír, se dirá, es pues oír, oír los sonidos que vienen de fuera. La perplejidad, sin embargo, es mayor cuando se advierte que se sabe tan poco. Aquí la ignorancia es tan grande como con respecto a los demás sentidos. Lo único que sabemos es lo que aprendimos en la escuela. Luego jamás se ha procurado tomar conciencia sobre el sentido de los sentidos, de cada uno de ellos, como de la sensibilidad en general.

La toma de conciencia debe ser en primer lugar de nuestra ignorancia en lo que toca a todo lo familiar nuestro. Porque lo familiar está cerca, aparece siempre, no se repara en él. No estamos oyendo siempre? Todo lo relativo al cuerpo propio y al de los otros nos es familiar. Si se pregunta qué sentido tiene la cabeza, las manos, los pies, qué se respondería? Muy poco o nada. Sin embargo, cada parte del cuerpo, cada órgano, cada función tiene un sentido, y eso debe ser descubierto por nosotros. Para la antropología contemporánea **el cuerpo** no es nada más que un **campo de expresión**, que expresa, manifiesta, exterioriza algo, significa algo. Qué significa eso que se apoya en un órgano, pero que nos parece que no es un órgano del cuerpo, sino que viene de dentro, que es el oír?

Para nuestra ignorancia con respecto a nuestro cuerpo, a lo orgánico en general y a la sensibilidad en particular, ha contribuído, además, lo siguiente: el desconocimiento de la especificidad del cuerpo humano por parte de la psicología tradicional, en especial, la positivista. El cuerpo humano, se consideró, es igual que el del animal. En la antigüedad el panorama no fué mejor. El rasgo diferencial

entre el hombre y el animal al que se prestó una atención casi exclusiva fué la posición vertical del hombre. Por otra parte, debemos señalar la depreciación que ha sufrido en la tradición lo orgánico y la sensibilidad a favor de la dimensión intelectual-espiritual.

No sabemos acaso mucho más de nuestra inteligencia? En la antigüedad greco-cristiana es vista la dignidad del hombre en la razón. Recordemos la definición aristotélica del hombre: el animal racional, el animal que tiene "logos" (razón). Pero, sobre todo, es esto evidente en la concepción cartesiana y en el pensamiento del racionalismo posterior: Descartes, después de haber dividido al hombre en dos cosas, la cosa pensante (*res cogitans*) y la cosa extensa (*res extensa*), puso el acento en la dimensión racional. Ciertamente, el positivismo y el materialismo del siglo pasado reaccionaron contra este modo de ver la realidad humana, pero al igualar al hombre y al animal, no fueron capaces de descubrir lo propio de aquél.

Mas, con respecto al oír se da otra situación curiosa que trataremos de explicar justamente en esta aula: su depreciación con relación del pensamiento occidental encontramos siempre lo mismo. Así en Platón, en Aristóteles, en los estoicos, en Metafísica: "todos los hombres desean por naturaleza saber", apelando al conocimiento visual. El hombre cuando conoce siente placer, mas es el sentido de la vista el que proporciona más placer, pues es el que capta, dice el Estagirita, el mayor número de diferencias en las cosas.

Lo curioso es que la supervaloración de la vista se debe a su proximidad con la inteligencia. Es el sentido más puro, más fino. De este convivio, entre el entender y el ver ha resultado que también desde los primeros siglos de la tradición occidental comprendamos lo relativo a la inteligencia por analogía con el ver: yo "veo" esto significa yo "comprendo" (ver con el entendimiento).

La vista ha gozado siempre de una posición de privilegio, a tal punto que el ver viene a ser la síntesis, la expresión máxima de nuestra abertura a la realidad: no hablamos de "visión del mundo" o "cosmo-visión" (*Weltanschauung*)? Del mundo tenemos representaciones, imágenes, pero en primer lugar imágenes visuales. En efecto, vemos el mundo, pero también no lo oímos? Por qué no una **cosmo-audición?**

Cabe la pregunta: por qué causa el hombre occidental pareciera que permanentemente estuviese en una actitud visual, ocular, de inspección frente a la realidad?

Iniciamos estos análisis con la certeza de que debe haber una respuesta a estas preguntas y con la impresión de que en torno al tema que nos ocupa esta noche muchas cosas se han metido por debajo, subrepticamente, sobre las cuales nunca hemos reflexionado y que exigen ser puestas a luz.

Suponer que hay una respuesta a estas preguntas y pretender orientarse sobre esta cuestión significa ya afirmar que el oír, el ver, como todo lo que en el hombre aparece, tiene un valor, una

significación, significa algo, tiene un sentido, que nada es ni aparece porque sí. Se trata pues de descubrir lo específico de la función auditiva humana. Esta es la perspectiva fundamental desde la cual vamos a encarar estas exposiciones, perspectiva que es la propia de la antropología contemporánea.

El método a emplear con preferencia será el **fenomenológico**. Vaya una breve idea de este método: mediante la fenomenología se trata de captar fenómenos. Fenómeno es todo lo que aparece, lo real en cuanto se manifiesta de una u otra manera a nuestra vida, a nuestra conciencia. No se trata de definir, sino de desbrozar, clarificar y captar, gracias a sucesivas y adecuadas aproximaciones la esencia de lo que aparece. El fenómeno en cuestión es ahora el oír.

Como empleamos este método de ahí el título: para una fenomenología de la sensibilidad. Modestamente queremos unir nuestro esfuerzo al de todos aquéllos que desde hace no muchos años vienen trabajando con la misma intención y desde la misma perspectiva.

Para responder la pregunta: qué significa oír? habremos de hacer, como ya lo hemos advertido, constantes referencias al sentido de la vista, con lo cual lo que se va a ganar va a ser doble. Lo mismo ocurrirá cuando en el aula próxima tratemos lo relativo al olfato, donde esta vez el término de comparación será al tacto y el gusto.

Cuál podría ser el punto de partida? Quizás éste: advertir el movimiento que el hombre realiza, la actitud corporal que adopta al oír. Se da una inclinación de la cabeza y un acercamiento, esto es, hay un recogimiento y una aproximación. Las cabezas están aproximadas, juntas.

Es interesante advertir que los órganos de la audición, los oídos, no están en el frente del cuerpo propiamente, sino en los costados. Por qué? Alguna razón habrá de esto. Más adelante lo sabremos.

Por qué inclina el hombre la cabeza y la aproxima? Porque quiere oír, y oír qué? La voz del amigo, la voz del hijo, esto es, la voz del otro, del otro hombre. Comprendemos que el oír supone el decir de los otros. **Oír es, según lo captamos en este momento, la abertura al decir del otro hombre.** El qué de la audición es el decir del otro, del otro hombre. Comprendemos que el oír supone el decir del otro. Si nadie dijese nada yo no tendría por qué oír. Oigo porque el otro me dice. Reparemos bien: **qué es, quién es el otro?** El otro no es una piedra, una planta, un animal. El otro es un hombre, los otros son los hombres. El otro es el yo, los yoes que yo no soy. Esto significa: el otro es lo que es igual que yo, pero al mismo tiempo distinto de mí. El animal es distinto de mí, pero el otro hombre es distinto de mí de un modo muy especial, porque es igual que yo y, a la vez, se opone a mí, se me va de las manos, se me escapa, se pone frente a mí en la medida en que no es yo mismo, es otro.

Oigo solamente al otro? Ciertamente oímos las cosas, el ruido, que las cosas producen, oímos los árboles en el bosque y el grito de los animales; pero, en primer lugar, oímos a los otros.

Cuando nadie está conmigo, cuando ningún hombre aparece frente a mí, digo: estoy solo. El estar solo es la ausencia del otro. Claro está: digo que no estoy solo cuando estoy en mi casa con mi gato, con mis peces, con mis plantas, con mis cosas, pero sin mi mujer. Mas a la vez comprendo que estoy solo, y cuando mi mujer viene la situación cambia. Ahora estoy con otro, con otra persona. Cuando estoy con mi gato no estoy con otro, estoy solo con el gato. Con mi mujer estoy con otro. Oigo al gato, pero en primer lugar oigo a mi mujer.

El oír supone la presencia del otro, su decir. La ausencia del otro crea la soledad, y con ésta, el oír decae y desaparece. Comprendemos entonces que el oído no es, como en general todos los sentidos, una cualquiera abertura al mundo, a las cosas, no es un simple medio con el que entramos en contacto con las cosas, como se dice a veces. **El oír se constituye, aparece, cuando en el mundo, entre las cosas, el otro aparece.** Es una abertura privilegiada.

Fenomenológicamente explicamos el surgimiento del oído viéndolo nacer de los demás sentidos y de la base radical de todos que es el tacto. La base, el suelo de la sensibilidad es el tacto. Con el tacto estoy en contacto con las cosas, me apoyo en el mundo. Con el oído me abro a aquello que, apareciendo entre las cosas, no es una cosa, y esto es el otro hombre. Si hubiese estado siempre solo en el mundo, habría sentido el mundo tocándolo, gustándolo, viéndolo, pero qué habría oído? Toco las cosas, pero oigo a los otros. Por el momento me parece que una cosmo-audición no es pertinente.

Ahora bien, qué significa que el oír supone la presencia del otro? Cuándo el otro está presente para mí, cuándo capto su presencia? Aquí no se trata de una mera presencia física. El otro está presente para mí cuando lo veo como otro, y esto significa, como distinto de mí, como lo que no es yo mismo. **La presencia del otro es la presencia de la distinción,** de la diferenciación personal, es la desaparición de mi exclusiva presencia. Me doy cuenta que el otro está presente cuando lo reconozco como tal, cuando lo acepto, cuando acepto el hecho de que no estoy solo, cuando lo veo al otro frente a mí, independiente de mí, opuesto, yéndoseme de las manos, no como una cosa, como un instrumento a disposición.

Oír al otro significa reconocerlo como tal. De ahí las expresiones del lenguaje cotidiano: "ud. no me está oyendo"; "debes oírme" (el padre dirigiéndose al hijo). **El oído es el sentido para la distinción, para la diferenciación personal.** Oír verdaderamente significa abrirse al otro, aceptarlo como lo que él es.

Cuando yo me abro al otro, me uno con él. La abertura funda **la unidad** entre yo y el otro, **la comunidad.** Cuando me abro al otro me comunico con él. El abrirse al otro, oyéndolo, posibilita la **comunicación,** la comunidad. **El oído es el sentido para la comunidad, para la comunicación,** y la comunidad es entre el yo y el otro.

Ahora yo me comunico con Uds. no con los bancos. Yo digo y Uds. me oyen.

Cuando el otro no está, cuando estoy solo y, por lo tanto, cuando la audición decae y desaparece, en qué situación me encuentro? A pesar de que no oigo me queda la posibilidad de tocar, de gustar, de oler las cosas y sobre todo de **ver**, de **mirar**. Ahora comprendemos que la visión es compatible con la soledad, y no sólo compatible: mientras mayor es la soledad mayor es la visión. Los otros perturban mi mirar, la presencia de los otros crea la concurrencia, la competencia y me impide el pleno goce, la suficiencia plena de la visión. Y **qué vemos? El mundo, las cosas**. El qué del ver es distinto del qué del oír. Cuando veo quien aparece soy yo y frente a mí, las cosas. Con la visión emerge el yo puro, el yo solo, no se requiere el tú, el otro; todo lo contrario, el otro molesta. Ejemplo: cuando visitamos una ciudad o un museo no deseamos a veces conversar con el otro, **la vista es el sentido de la soledad, del hombre solo**.

Si el oído es el sentido de la comunidad, el sentido de yo con el otro, **la vista es el sentido de la soledad, del hombre solo**. Otra vez conviene advertir la actitud corporal del hombre. Qué posición asume el cuerpo cuando el hombre ve? La figura es ahora la de la altivez, de la soberbia. La cabeza está derecha, erguida, no recogida y aproximada a las otras cabezas como en el oír. Los órganos de la vista, los ojos, no están a los costados de la cabeza, sino al frente para posibilitar la captación, el dominio de todo lo que al frente aparece, y qué es esto?: el mundo, la naturaleza, las cosas y los instrumentos para el dominio del mundo.

Si el oído se nos presenta como el sentido social, comunitario, **la vista se revela como el sentido científico, técnico, artístico, industrial**. Veo para conocer las cosas y dominarlas, ponerlas a mi disposición; oigo para reconocer al otro, para aceptarlo como tal frente a mí y unirme con él.

Ganaríamos ahora una mayor concreción en estos análisis si advirtiésemos cómo el oír, la función auditiva, se da en los diversos órdenes de la comunidad humana. Cuando el yo aparece en el mundo, tan pronto es concebido, entra en comunidad con el otro. El embrión está unido a la madre. Mas esta relación es táctil. El hombre cuando es concebido toca el mundo; la madre es una cosa. Al nacer el tacto del mundo aumenta. Pero de inmediato surge la audición y con ella se constituye propiamente la comunidad. El hijo oye la voz de la madre, del padre, de los otros integrantes de la familia. Este oír del decir de los otros no abandona al hombre nunca.

Mediante la abertura al decir de los otros en el seno de la familia el hombre **aprende, se educa. El oído es, por excelencia, el sentido familiar**. La comunidad familiar se funda en el oír. En primer lugar en la familia se dice y se oye. A su vez, es el oído **el fundamento del aprendizaje, de la educación**. Porque el hombre oye

puede ser educado por el otro y esto primeramente en la familia. Es interesante notar que Aristóteles, también en su *Metafísica*, después del pasaje que citamos antes, sale por los fueros de la audición señalando la importancia que ésta tiene para el aprendizaje. Dice el Estagirita que aquellos animales a los que les falta el oído no pueden ser educados por el hombre.

Lo que decimos de la familia y de la educación familiar se debe repetir de los demás órdenes comunitarios humanos que prolongan la familia y su educación. El organismo escolar, en sus diversos niveles, viene posibilitado por el oír. **El acontecimiento docente en el aula, es un hecho auditivo.** El maestro dice y el discípulo oye. Dejando de lado esta o aquella comunidad específica y viendo esa especial unión que llega a darse en toda comunidad que es la de los amigos, no debemos decir que **el oído es, asimismo, el sentido de la amistad?** El amigo oye al amigo.

Un nuevo e interesante paso que debemos dar ahora es éste: oír es abrirse al decir del otro, pero quien dice no es solamente el otro hombre, sino también **Dios**. Dios ha dicho, ha hablado y dice y el hombre ha oído y sigue oyendo. Qué es lo que el hombre oye cuando Dios habla? Oye a Dios, su **Palabra**, el **Verbo**. Debemos esforzarnos por comprender el qué de esta nueva audición. El Verbo no es una cosa del mundo, no es algo del mundo, no es otro hombre. El Verbo ha bajado al mundo y ha aparecido entre las cosas y los otros. **El Verbo es el Otro**, con mayúscula, lo totalmente distinto de mí y del mundo, lo radicalmente otro. La presencia del Otro, que es Dios, es la presencia de **la absoluta distinción**, de la diferenciación absoluta. Porque Dios ha hablado comprendo que no estoy solo. La Palabra de Dios rompe la exclusiva presencia del yo.

Frente a la Palabra de Dios tengo dos posibilidades: reconocerla o no reconocerla, aceptarla o no aceptarla. Reconocer al Verbo significa oírlo. **Oír es entonces la abertura al misterio de Dios.** Verdaderamente oigo al Verbo cuando lo acepto como tal; cuando inclino mi cabeza ante quien me dice: tú eres pecador y yo soy tu salvación. Esto que Dios me dice supera toda ciencia humana. Oír a Dios significa abrirse a lo que no puede ser proferido por ningún hombre, a lo que tiene sentido porque Dios lo ha dicho.

Quien se abre al Verbo, esto es, quien lo oye, cree. "Quien oye mi Palabra y la guarda en su corazón, ese cree en Mí". **El oído es entonces el sentido de la fe.** Fides ex auditu, fe en lo que se oye. El verbo dice, llama, como el pastor llama las ovejas, y las llama para que se unan, para que se reúnan. La reunión de los que oyen, es decir, de los creyentes por el Verbo en el Verbo es **la Iglesia.** **El oído es pues el sentido posibilitante de la Iglesia, el sentido eclesialógico por excelencia.** La Iglesia se nos presenta como una nueva comunidad fundada en el oír, en la abertura al decir del Otro, el Verbo. Debemos comprender que no hay Iglesia sin audición. Mas, a la vez, que en la Iglesia no hacemos más que oír. Porque, qué es

lo que se toca, lo que se ve? En la Iglesia no vemos propiamente nada. Creemos lo que oímos. Con el Dios de la fe nos unimos, nos comunicamos, por el oír, no por el ver. El Dios de la fe es más que el Dios creador del mundo. El creador es visible, en sus obras. El Dios de la fe es en absoluto invisible, y sólo audible. "Bien-aventurados aquéllos que, sin ver, creen".

Podríamos agregar a lo expuesto otras muchas consideraciones, pero lo estrechos marcos de una lección nos exigen ser sobrios.

Sería una extravagancia si pretendiésemos ahora desentrañar el sentido de nuestra vida desde la perspectiva del oír? Creemos que no, por el contrario. Deseamos en esta segunda parte de la exposición llegar a mostrar lo siguiente: que nuestra historia, nuestra cultura, los diversísimos modos como hemos vivido y vivimos, encuentran una explicación en nuestra actitud frente a la función auditiva; y en especial, por lo que respecta a nuestra época, que llamamos la crisis contemporánea, que es la prolongación siempre renovada de una larga crisis de varios siglos, es, en su profundidad, una **crisis auditiva**. Más todavía, creemos que la historia del hombre occidental es, en resumen, la historia de la pérdida del sentido para lo que significa oír y, paralelamente, la del predominio y el triunfo del poder visual, de la visión.

Por de pronto, desde que el hombre ha sido puesto en el mundo, ve el mundo, ve las cosas. Movido por la pasión visual el hombre ha ido descubriendo el mundo, no sólo con el fin de saber cómo es él, sino sobre todo para dominarlo. Indiscutible es que el hombre occidental ha tenido y tiene un buen "ojo". Gracias a él ha sido posible la constitución y el desarrollo de la ciencia occidental en todos sus dominios. El triunfo de la ciencia moderna y contemporánea, que en especial festejamos desde la época del Renacimiento, no es el triunfo del ver, del mirar? El ojo no se cansa de ver. **La pasión visual, la curiosidad**, es un rasgo propio del ser del hombre occidental. Una vez vista la Tierra por fuera y por dentro hoy queremos ver de cerca lo que está más allá.

Del mundo visto tenemos una imagen, y ésta es una imagen visual, óptica, la imagen del mundo, la cosmo-visión. El desarrollo fabuloso de la ciencia no es más que una consecuencia natural de la actitud visual, ocular, de inspección que el hombre occidental ha adoptado frente al mundo desde los comienzos de su historia. Nosotros seguimos siendo hoy, como nuestros antecesores, hombres **teoréticos, eidéticos**. Los verbos *theorein* y *eidenai* en griego significan ver. De la teoría, de la contemplación del mundo, surge la idea del mundo.

Mas si nos ha sido y es fácil ver, y gustamos de esto, en cambio tenemos dificultades, enormes dificultades, para oír. Por qué esto? Será porque lo que oímos es distinto de lo que vemos? En efecto, nuevamente es necesario tomar conciencia que **el qué de la audición no es el mundo, sino los otros**. Tenemos dificultades para

oir porque oír significa abrirse a los otros, aceptarlos, reconocerlos como lo que ellos son. Queremos ver pero no queremos oír. Queremos encerrarnos en nosotros mismos. El cierre del yo, del ego, en sí mismo, es **el egoísmo**. El egoísmo, en todas sus formas, significa **la crisis de la comunidad**, también en todas sus formas. Comprendemos, por lo que hemos dicho, que ésta es la crisis del oído. A esta dificultad, que ya es constitutiva, de oír le venimos dando el nombre desde hace mucho tiempo de **problema social**. Nuestro problema.

Por qué nos cuesta oír al otro? Porque no es una cosa, un instrumento, un medio a disposición. El otro hombre es lo que se me coloca enfrente, lo que se me va de las manos, lo independiente de mí. El otro me crea un problema, me perturba, rompe mi presencia exclusiva, el egoísmo. La aparición del otro crea, por primera vez, la distinción, la diferencia en el mundo. Y a mí no me gustan las diferencias. Tengo el mundo a mis pies, pero Uds están frente a mí.

El otro, lo que se me va de las manos, es lo que me trasciende, **lo trascendente. No hay trascendencia sin otro, sin el reconocimiento del otro. El oído es el sentido para la trascendencia.** La relación del oír con la trascendencia del otro es la relación **dialéctica, el diálogo**. No hay diálogo sin el otro, sin trascendencia. Cuando lo que me trasciende es negado por mí, qué queda? El monólogo, la tautología. **El oído es el sentido posibilitante del diálogo:** se dialoga cuando el otro dice y yo oigo. En este momento estamos en diálogo.

La vista es el sentido del hombre que monologa, que está solo, que quiere estar solo, y que tiene frente a sí el mundo, de cuya contemplación y posesión goza. No hay diálogo entre el yo y las cosas.

Hoy, y desde hace mucho tiempo, no dialogamos, no queremos dialogar, odiamos la dialéctica; porque odiamos la distinción, la diferencia, la oposición y, por eso, no queremos oír. Oímos, pero no oímos. El ojo no se cansa de ver, pero el oído se resiste a oír. La crisis de la comunidad, la crisis social, es la crisis del diálogo, de la dialéctica, de la trascendencia. Estos títulos resumen y expresan la suerte de nuestra historia occidental.

Junto con el desarrollo siempre renovado y cada vez más refinado del sentido científico-técnico, que es el sentido visual, encontramos un empobrecimiento y una atrofia del sentido de la vida comunitaria, que es el oído. No será que la hipertrofia de la vista y la anulación del oído, en vez de ser un acontecimiento histórico, en el sentido de que se ha ido operando paulatinamente en el tiempo, es un rasgo esencial del hombre, algo que le pertenece por naturaleza? Porque qué hizo el hombre desde el primer momento cuando apareció en el mundo si no cerrar sus oídos para sólo ver? El hombre tenía delante de sí el mundo que veía y solamente oía al Otro que le hablaba, Dios. Aquella abertura al decir de Dios posibilitó el primer diálogo, la primera comunidad. La comunidad

humano-divina estaba fundada en el reconocimiento de la trascendencia de Dios. Mas el hombre no guardó la palabra de Dios porque quería conocer, saber, ver y, por esto, pecó. **La falta original fue una negación del oído.** El hombre levantó la cabeza para ver y vió. Prometeo quiso ver.

El hombre ha buscado saber desde los más remotos tiempos por qué él, a diferencia de los demás animales goza de la posición vertical, tiene el cuerpo erguido. Con un poco de fantasía no podríamos decir que la figura erecta del hombre se debe al hecho de que él es el animal que quiere ver, pero no oír?

La crisis comunitaria actual en sus diversas formas nos revela que nuestra falta sigue siendo la misma, que seguimos cargando la misma culpa, que el pecado es el mismo: no queremos oír al otro. Si **la familia está en crisis** es porque el hijo no quiere oír al padre, le niega la obediencia. **Oír es obedecer.** En español no podemos apreciar, según la escritura, el parentesco entre, estos dos verbos. En latín esto es claro: de oír = audire viene obedecer = ob-audire, obedire. Igualmente en alemán: de oír = hören, horchen, viene obedecer = gehorchen. De esto nos ocuparemos en la cuarta de las aulas, que daré la semana próxima.

Igual situación encontramos en la comunidad docente-discente. **La Universidad está en crisis** porque nadie quiere oír. **Las clases sociales** no se oyen entre sí, se niegan recíprocamente. El diálogo es sustituido por la fricción, por la lucha. **La amistad está en crisis** porque el amigo no quiere oír al amigo.

Mas volvamos a tomar conciencia que el cerrar los oídos significa no querer abrirse a la distinción que crea la presencia del otro. El odio a la distinción es el fenómeno del resentimiento. La negación sistemática del otro crea la nivelación, la masa. El resentido desea la igualdad absoluta y aplasta lo que aparece como superior, como de mayor jerarquía. El resentido no oye, monologa, metido en sí mismo. **El oído es el sentido de la jerarquía.** En la masa nadie quiere oír, todos quieren ver, con las mismas posibilidades y en igualdad de condiciones. En oído se nos muestra así como **el sentido de la comunidad jerarquizada, el sentido aristocrático por excelencia.** La hipertrofia de la vista ha generado la democracia igualitaria.

Pero veamos aún, de modo más concreto, fenómenos típicos de nuestra época que nos revelan la crisis actual como una crisis auditiva. Hoy la ausencia del diálogo en la familia es cubierta no por el ver, por la visión de las cosas cercanas, a la mano, que integran el medio vital cotidiano del hombre. La visión que sustituye el diálogo familiar no es de lo próximo, sino de lo lejano: es una **televisión.** Desde la perspectiva de esta aula queremos ver en este fenómeno, que se expande de un modo escalofriante cada vez más, una de las formas más refinadas de cómo el yo egoísta se cierra frente al otro y lo niega no oyéndolo. Frente al aparato de televisión cada uno está solo viendo lo que el aparato proyecta, aun cuando

los otros estén a nuestro alrededor. Los otros están presentes pero con una mera presencia física. La televisión es un fenómeno eminentemente visual. Con ella muere no sólo el diálogo sobre los acontecimientos cotidianos, sino esas otras formas de diálogo que hoy tienden a desaparecer y que en otras épocas constituían el alma, el elemento unitivo de la familia: la narración del padre, del abuelo. **El oído es el sentido de la tradición y, por lo tanto, el sentido histórico por excelencia.**

Y pareciera que la técnica, producto del ojo del hombre, se mofase del oído y lo ridiculizase al darle, como sucedáneo de un auténtico oír, el medio de esa otra audición que es la de **la radio**: una **tele-audición**; en nuestros días, bajo esa curiosísima forma llamada transistor. La radio trasmite no la voz del otro, sino de nadie. El hombre con la radio sigue estando solo.

Ahora bien, junto con la decadencia de la función auditiva, no debemos ver la de la **dicción**? Porque el fundamento de la abertura que es el oír es el decir del otro, en la medida en que el yo empieza por no oír, el otro comienza a no decir, a no hablar. Y también no debemos advertir que nadie oye porque nadie dice nada? **La crisis de la palabra y la del oído son concomitantes.**

De aquí que nos resulte hoy extemporánea la definición clásica del hombre: anthropos esti zoon logon exon. Qué significa esto? El hombre es el animal que tiene logos, esto es, verbo, palabra. Es el animal que habla. El hombre es el logos en el mundo.

El oído es la abertura al logos. Con el reconocimiento del logos se constituye el diálogo. El no querer oír mata la palabra del otro. El otro cuando habla me pide que yo oiga, y para esto debo callar. Comprendemos que la crisis de la función auditiva trae apatejada la de ese otro fenómeno humano que es el del **silencio**.

Hoy nadie dice nada, nadie quiere oír, pero todo el mundo habla, quiere hablar. Al decir pleno de sentido, al oír atento y respetuoso, han sucedido la mera charla, la exclamación y el griterío.

Cuando el hombre contemporáneo no vocifera está en silencio, pero no confundamos este silencio con el propio del que oye atento al otro. El silencio actual es el del yo egoísta, encerrado en sí mismo.

La decadencia de la palabra, que es la del oído, se revela claramente en nuestros rostros. Decir es expresarse. El hombre que dice tiene expresión en el rostro, luz. Nuestros rostros son inexpresivos porque nadie dice nada ni nadie oye nada. Aquí encontramos una de las razones de la seriedad actual, acerca de la cual nos ocuparemos en la tercera de las aulas programadas. Nuestros rostros son de hombres mudos y sordos, que solamente ven con dos tremendos ojos ávidos e insaciables proyectados a las cosas, que cada uno quiere por igual dominar y disfrutar.

Deseamos señalar todavía dos últimos aspectos. La hipertrofia del poder visual y la debilidad constitutiva del oído le han dado a

la ciencia occidental, hasta el día de hoy, un carácter bien definido, si por ciencia entendemos la totalidad de los conocimientos humanos. La ciencia moderna se constituyó como ciencia de los fenómenos, esto es, de lo inmediata y próximamente observable, visible. Y con respecto a esto su triunfo fué decisivo. Pero a la vez hemos estado tentados, y de hecho lo hicimos, de negar todo aquello que se da más allá de los fenómenos, lo transfenomenal, que es la razón explicativa de los fenómenos. De aquí el carácter positivista, pragmatista y agnóstico propio de la ciencia occidental, como lo vemos en especial en el siglo pasado. El científico ve la naturaleza, calcula sobre ella, la domina, pero no oye su "voz". Se cierra a la **cosmo-audición. Las esencias, el ser** no se ven y porque no se ven el hombre los niega. Tal actitud no sólo ha afectado a la ciencia sino, a la vez, a **la filosofía**, a la **metafísica**. Más aún, desde la perspectiva de esta aula debemos decir que la hipertrofia visual es la causante de la muerte de la metafísica. Así, si la vista es el sentido de la ciencia positiva y de la técnica, **el oído es el sentido filosófico, metafísico, por excelencia**. Las esencias, el ser, lo metafísico, no se ven ni se pueden ver. Debemos decir que en esto creemos? Podemos decirlo. En el ser tenemos fe, no tenemos de él ninguna imagen visual, ninguna representación. **El oído es el sentido de la fe filosófica**. Y qué es el ser? Es también el logos, lo trascendente, lo otro con respecto a los entes. Filosofía es la abertura al ser. **El filósofo oye la voz del ser**.

Por último a qué ha conducido **la crisis auditiva en la Iglesia**? A querer ver al Dios invisible de la fe. El triunfo del ojo en la Iglesia funda la **idolatría**. Qué significa idolatría? La adoración de lo visible (idolon, eidos). El cerrar los oídos al Verbo, al Logos, convierte al Dios de la fe en una cosa que se ve, en un instrumento de disfrute, en un medio en las manos del hombre. Al silencio recogido y amoroso del hombre que oye a Dios ha sucedido en la Iglesia el griterío y la agitación. No comprendemos que la única actitud frente a Dios, la única respuesta al Verbo es el silencio?

Qué puede restar después de estas consideraciones si no el insistir en una revaloración decidida de la función auditiva? Aprendamos a oír, queramos oír, tengamos buena voluntad para oír. Este es el único camino para la restauración de una vida comunitaria auténtica, plena. Venzamos el resentimiento abriéndonos al otro. El oído es el sentido del hombre espiritual, que tiene fe, que cree en lo que aun no ve. El hombre material, carnal, está proyectado a lo inmediato, a lo próximo, a lo que se ve.

Por qué no definimos al **hombre** como **el animal capaz de oír**? Para esto es necesario que empecemos a vivir al revés de como lo hemos hecho hasta ahora. El hombre no es, no ha de ser, "el que habla", "el que dice", sino "**el que oye**", el que oye al otro, esto es, al otro hombre, al ser, a Dios.

Quien oye cree y espera. Oigamos ahora, para luego poder ver. La visión será el premio del buen oír.

II. CONSIDERACIONES SOBRE EL SIGNIFICADO Y EL VALOR DEL SENTIDO DEL OLFATO

Se trata hoy de hacer tomar conciencia de qué significa eso que llamamos **oler**, la función **olfativa**, el sentido del **olfato**.

Aquí valen las mismas consideraciones previas que apuntábamos en el aula anterior, cuando nos referíamos al oír, al oído. Haremos constantes referencias al sentido del tacto y del gusto. Pero con respecto a estos tres sentidos, catalogados como los inferiores, conviene desde ya señalar lo siguiente: el olvido en que han caído al provecho de los sentidos superiores. Por lo cual nuestra ignorancia acerca de ellos es aún mayor. De donde una toma de conciencia de su significado y valor es más urgente todavía.

El punto de partida podría ser una reflexión de por qué catalogamos al tacto, al gusto y al olfato de sentidos "inferiores". La denominación se justifica. Las funciones de estos tres sentidos se cumplen "en lo inferior" del cuerpo. La visión y la audición se cumplen en lo superior. Mas entre los tres hay una diferencia por advertir: las dimensiones de las zonas de función disminuyen. El tacto está extendido por todo el cuerpo. Tocamos con todo el cuerpo y no sólo con las manos. Con los pies tocamos de un modo permanente. Aquí se nos revela el carácter inferior del tacto. Las zonas disminuyen a medida que ascendemos a la vista. La visión está redicada en dos meros puntos en la parte superior. Si bien reparamos, las zonas del gusto y del olfato son dos zonas táctiles, esto es, el gusto y el olfato son dos formas más reducidas y, a la vez, más sutiles de tacto. La imagen que nos podemos formar ya de los sentidos, por el modo como se nos revelan en el cuerpo, es la de una pirámide, cuya base la constituye el tacto y el vértice, el oído y la vista. Como lo vimos en el aula anterior, la base radical de todos los sentidos es el tacto. El tacto es el suelo de la sensibilidad. Sobre él descansan y de él se desprenden los demás sentidos.

Y qué es lo que tocamos? El mundo, las cosas. Desde el principio, desde siempre hemos tocado el mundo. Qué significa desde

el principio? Desde el momento de nuestra entrada en el mundo: la concepción. Y debemos comprender que lo primero que hicimos fué tocar. La relación madre-embrión es de tipo táctil. Igualmente en el momento de nacer: el aire no sólo toca por fuera sino también por dentro al recién nacido. El grito del recién nacido es una respuesta al primer tacto del mundo.

Desde entonces estamos en una relación de tacto total con el mundo, esto es, de **contacto**. Y no sólo con el tacto estamos en contacto con las cosas, sino también con los demás sentidos: contacto auditivo, visual. En el hecho mismo de que hablemos de **con-tacto** visual comprendemos que todos los sentidos pueden reducirse al tacto fundamental.

Mas, qué son **las cosas** con las que estoy en relación de tacto o de contacto? Todo lo que aparece en torno a mí, **mi contorno**, todo lo que me rodea, **mi alrededor**, todo aquello con lo que estoy y me encuentro. Con una simple enumeración de las cosas podemos comenzar ya a advertir que mi contorno es heterogéneo, esto es, que las cosas son diversas: plantas, rocas, piedras (paisaje vegetal), animales, hombres, casas, medios de transporte, mesas, relojes, etc. etc. Una enumeración completa sería imposible aquí. Pero esto no interesa. Más importante es llegar a captar que las cosas, desde el principio, se fueron colocando para mí en distintas posiciones y a distintos niveles de proximidad y lejanía: algo a la derecha, algo a la izquierda, algo aquí, algo allá, en diversas direcciones, formando diferentes contornos. Por lo que comprendo que lo que llamo **el mundo** es más bien una pluralidad de mundos, en los que yo tengo diversas situaciones y en los que me **oriento**. Mediante qué? Mediante los sentidos. **Los sentidos son aberturas a las cosas, a los mundos en los que vivo y que me dan la orientación en cada uno de ellos**. Esa orientación ha sido permanente, lenta y paulatina. Al principio estaba desorientado, ahora me oriento con facilidad en el mundo, me muevo con desenvoltura.

Un segundo paso nos hace ver que las diversas cosas con las que estamos aparecen diversas por respecto a dos **posiciones fundamentales** que tienen en relación con nosotros: algo aparece "**enfrente**", ejemplo, piedras, plantas, animales, hombres; y algo aparece "**en mis manos**", ejemplo, el reloj, los vestidos, el auto. Lo "**enfrente**" es lo independiente de mí. Lo "**en las manos**" es lo que depende de mí porque lo uso y lo hago. Y con qué lo uso y lo hago? Con las manos. Lo que se usa es **lo usual, lo manual**. Lo que se hace, con las manos, son **las manu-facturas**. Las manos son los órganos del hacer. Pero lo que hago lo hago con algo que hay en mí y que se traduce através de las manos, que es **el arte**. Las manufacturas son pues los **arte-fatos**. Lo que está en mis manos son pues los artefactos. Y lo que está frente a mí? Esto no son artefactos. A esto le llamo **las cosas de la naturaleza, las cosas naturales**.

Ahora reparo que todo lo que aparece en mi contorno o es naturaleza o es artefacto. A los artefactos es lo que doy, en primer

lugar, el nombre de "cosa", las cosas. Por el contrario, no doy el nombre de cosa a una planta, a un animal, ni menos a los hombres. Las cosas pues, que es todo lo que me rodea, unas son cosas y otras no son cosas. Sobre todo no es una cosa un hombre, los hombres. Qué son los hombres? Los otros. Los otros no están en mis manos, no son instrumentos, no los uso, no los hago. Están frente a mí.

Desde el principio desde siempre, estamos en una relación de tacto total, esto es, de contacto, con las cosas y con aquello que no son cosas. Esta relación es, primer lugar, táctil. Tocamos, en principio, todo, y siempre estamos tocando algo. Yo puedo no ver, no ir, no gustar, no oler, pero siempre toco. **La forma radical de estar en el mundo es tocando.**

Ahora bien lo que aparece en torno a nosotros, nuestros contornos o los mundos en que estamos insertados son diferentes. Decíamos antes que aparecen a distintos niveles de proximidad y lejanía. Cuáles son estos **mundos**? Intentemos también una enumeración pero de otro estilo, esto es, no por el simple relato de las cosas que aparecen. Una enumeración sería desde la perspectiva de lo geográfico, y así distinguimos lo que llamamos el país, el país grande, luego la región, el pueblo, la pequeña ciudad, el barrio, la casa. Estas zonas, contornos o mundos no se delimitan por el solo espacio de tierra, sino por todo lo que sobre la tierra aparece. Otra distinción sería aquella en la que se repara que hay un mundo de los negocios, un mundo industrial, artístico, social, escolar, universitario, religioso, etc. No es que estas dos series de contornos aparezcan separadas; por el contrario, la primera sería el soporte de la segunda: así en la ciudad se da el mundo social, artístico; en la casa yo produzco, fabrico, etc. Yo vivo insertado en mundos que se dan en lugares geográficos determinados. El lugar, el espacio, las cosas con las que vivo y todos mis quehaceres integran una totalidad, una unidad, un mundo cuya distinción interna capto sólo por reflexión en este momento. Y si agudizamos la mirada advertiremos que **los mundos** o contornos no son una simple reunión de cosas, sino más bien **sistemas de relaciones, de significaciones, horizontes**. La ciudad es un horizonte, y la casa, otro. Los sentidos me abren a estos horizontes y me orientan dentro de ellos.

Cuál sería nuestro **contorno más próximo**, el mundo donde en primer lugar nos insertamos, el horizonte primero con respecto al cual yo tengo mi primera situación? **La casa**. La casa es aquel mundo donde yo primeramente entré cuando entré en el mundo. La casa es el contorno más próximo y todo lo que aparece en el horizonte de la casa es aquello con lo cual estoy en relación en primer lugar. Yo no vivo en el mundo, sino primeramente en ese mundo pequeño que es mi casa. A este mundo le llamamos nuestra **habitación**. **La casa es la habitación del hombre**. Y habitó en mi casa. La casa es el lugar de donde se sale y a donde se vuelve; el

centro a donde se retorna después de haber vivido en otros mundos; lo que se quiere volver a ver y tener cuando se está lejos, el punto de apoyo, de descanso después del movimiento, donde nos sentimos protegidos, a cubierto.

Si los mundos en que vivo son sistemas de significación, si las cosas que aparecen en ellos me significan, comprendo que lo que más significa para mí es lo que aparece en el horizonte de mi casa. **La orientación en el mundo viene posibilitada por ese centro que es la casa.** Cuando la casa no está, cuando falta, cuando se ha venido abajo, cuando no la encuentro, cuando estoy lejos de ella me desorienta, me siento desorientado, perdido en el mundo, en los mundos. La casa es aquel punto último de referencia a partir del cual y hacia el cual el mundo se me aparece como un sistema más o menos organizado de relaciones y significaciones.

No debemos decir que es la casa aquello a lo que primeramente los sentidos me abren y que los sentidos me orientan en primer lugar en la casa? Sí, **primera orientación en el mundo comenzó en la casa** y luego la orientación se prolongó a los otros mundos. Fue todo lo que apareció en la casa lo primero que tocamos, oímos, gustamos, vimos, oímos.

Mas, qué es lo que aparece en el horizonte de la casa? Cosas y algo que no son cosas. Cosas esto es, muebles, relojes, instrumentos y aparatos diversos, vestidos, etc etc., y lo que no es cosa: el jardín con sus plantas, los animales, los hombres, los otros de la familia (la madre, el padre, los hermanos, la mujer, la abuela, etc.). Esto es, en mi casa algo apareció y sigue apareciendo frente a mí y algo en mis manos.

En la casa tocamos todo e igualmente vemos todo. O debemos decir que sólo tocamos algo? Si advertimos bien, comprendemos que no tocamos todo sino lo que está en nuestras manos, esto es, las cosas, y cosa es lo que usamos y hacemos. Las manos son los órganos del usar y del hacer y, por esto, el tacto radica preponderantemente en las manos. A las plantas y los animales no los tocamos; no los tocamos como tocamos las cosas, se trata de otro tacto, pues si bien usamos de ciertas plantas y animales, el uso es limitado. El rosal no está en mis manos como mi reloj o la corbata. Y las plantas y los animales no los hacemos, como hacemos un banco. Si tuviese el rosal en mis manos como el reloj, el rosal moriría. Y los otros no están en mis manos. A los otros los oímos, oímos lo que dicen. Sobre esto hablamos en el aula anterior. El oído es la abertura al decir del otro. En la casa yo oigo porque están presentes otros que dicen. **El tacto es la abertura a las cosas, si por cosas entendemos los artefactos, las manufacturas, esto es, lo que usamos y hacemos.** El tacto disminuye cuando el usar y el hacer disminuyen, cuando lo que aparece cada más enfrente, esto es, el tacto es intenso en el arte y en la técnica y mínimo en lo tocante a la naturaleza.

Qué hacemos con la naturaleza? La vemos, la contemplamos. La rosa está para ser vista. Yo veo el gato que salta y corre. Cuando tocamos la naturaleza usando de ella la convertimos en cosa, en artefacto o manufactura. Hay un ver, un mirar que no es el de la contemplación y es aquél que se une al tacto en el uso y el hacer. Este es el ver proyectado al dominio del mundo, el ver del arte, de la industria y la técnica, sobre el que hicimos referencia en el aula anterior. No veo de la misma manera cuando contemplo la rosa y cuando fabrico o uso algo.

Y qué gustamos? Lo que comemos. La naturaleza, lo natural, tiene gusto, no las cosas, esto es, lo artificial. Lo totalmente artificial no gusta y sólo gustan los productos de la industria en la medida en que son una elaboración de lo natural. **Y qué es lo que huele? Qué tiene olor, qué olemos?**

Las respuestas a estas preguntas no aparecen fácilmente. Diremos que las cosas huelen? Qué cosas? Lo que llamamos en primer lugar cosas, esto es, los artefactos, lo que usamos y hacemos? Sí, lo usual, lo manual tiene olor. Pero más huele lo natural, los seres de la naturaleza. Y los otros huelen. En una palabra todo huele, cada una de las cosas y lo que no es cosa huele. Y no debemos decir que **el "todo" huele, es decir, el mundo, los mundos en que vivimos?** Ese mundo en el que primeramente me inserto, la casa, huele. Hay un **olor de la casa**. Cada casa tiene su olor propio, el olor de nuestra casa. Qué es el olor de la casa? Diremos que este olor es la síntesis de los olores de todo lo que en ella aparece? En principio creemos que es así.

Hay un olor de la casa, como hay un olor de la escuela, el inconfundible olor de la escuela, que ha quedado grabado para siempre en nuestra memoria y que ahora podemos evocar. Y la iglesia huele, y el lugar de trabajo, la ciudad tiene su olor propio, cada ciudad, el barrio, la calle, el parque, nuestra tierra...

El olfato, advertimos, es la abertura al olor de cada una de las cosas y a los todos, a los mundos diversos que huelen. Diciendo esto comprendemos que el olfato, en comparación con los demás sentidos, tiene un carácter especial que lo distingue y define: el de ser **totalitario**, esto es, que **abre al todo**. Los demás sentidos son aberturas parciales, especializadas, proyectadas a algo en particular. Pues si bien decimos que vemos todo y tocamos todo y que estamos siempre tocando algo, advertimos, como lo hicimos ya, que el tacto se concentra en el uso y el hacer, y que la vista está volcada preferentemente a esto mismo; y no estamos gustando siempre, sino cuando comemos; y oímos cuando los otros están presentes y dicen algo. Pero **estamos oliendo siempre. Y qué olemos? El todo, el mundo** en el que nos insertamos. Percibimos los respectivos horizontes, los contornos por su olor. No precisamos ver ni tocar ni gustar ni oír, sabemos que estamos aquí o allá por un olor

determinado. Luego, si antes decíamos que los sentidos son aberturas a las cosas, a los mundos en los que vivo y que me dan la orientación en cada uno de ellos, no debemos afirmar ahora que **esta abertura y orientación es, en primer lugar y primordialmente, olfativa?** Sé que estoy en el mundo, en este o en aquél mundo porque los huelo. El olfato se nos presenta entonces como **el sentido radical, de base, fundamental, inferior pues, mediante el cual me apoyo en el mundo.**

Ahora bien, si la orientación en el mundo es posible y se constituye por la referencia a ese centro que es la casa, esto es, la habitación del hombre, el olfato es pues **el sentido para la casa, para la habitación, para el primer punto de apoyo.**

Cuando volvemos, después de haber estado largo tiempo lejos, reconocemos nuestra casa, sabemos que estamos otra vez en ella por su olor, antes de haber visto nada, de haber tocado nada, de haber oído a nadie. Este olor nos tranquiliza, nos sentimos seguros, a cubierto.

El olor de la casa ajena es lo primero que los intraquiliza. Si debemos dormir en ella extrañamos el olor de la habitación que no es la nuestra. El cambio de casa se nos hizo evidente por el olor, un nuevo olor... En el extranjero las casas no huelen como en nuestro país.

El olor de la casa se fue grabando en nosotros desde el momento del nacimiento y se ha hecho con el tiempo inconfundible. No lo podemos olvidar y somos capaces de evocarlo en cualquier instante. Sólo nosotros lo reconocemos como el olor de nuestra casa.

El olor de la escuela fué lo que primeramente nos invadió cuando entramos en ella y nos acompañó cada día de clase. El miedo de la escuela comenzaba tan pronto la olíamos. Y basta oler la iglesia para entrar en ese mundo de lo religioso. Cuánto nos alegra volver a oler el campo, la ciudad, la calle donde vivíamos!

Aun cuando no tocásemos, ni viésemos, ni oyésemos sabríamos que estamos en el mundo por un olor. **La nada del olor significa la nada del mundo.** Qué horrible situación sería si no oliésemos nada! Estaríamos totalmente desorientados, perdidos, sin ningún punto de apoyo.

Creemos que las consideraciones precedentes han hecho más o menos comprensible el significado y el valor del sentido del olfato dentro de una articulación de la sensibilidad en general.

Intentamos en esta segunda parte de la exposición una toma de conciencia de lo siguiente: hoy estamos frente a una **crisis olfativa**, esto es, el sentido del olfato está en crisis. Cada vez olemos menos y cada vez nos tornamos más incapaces de oler. Queremos comenzar la toma de conciencia de esta crisis abriéndonos al reconocimiento de este fenómeno: **las casas hoy no huelen.** Sería

una tontería preguntar: por qué huelen? Pensamos que no, por el contrario.

Desde la perspectiva de lo que hemos dicho pensamos que esta pregunta merece ser respondida. Es más que necesario y urgente que reparemos en el complejo de situaciones y consecuencias que esta falta de olor supone y genera.

No es para todos evidente la notable diferencia entre el olor de las viejas casas, donde vivieron varias generaciones, y el de las nuevas casas, las casas modernas, de hoy? Alguien responderá: pues las casas viejas huelen porque son viejas, y las nuevas no pueden tener el mismo olor, porque son nuevas! Bien, pero **qué es el olor de lo viejo y de lo nuevo?** Tenemos dificultades para responder. Sólo un análisis de lo que aparece en el horizonte de la casa puede librarnos de esta perplejidad. Tanto en las viejas casas como en las nuevas encontramos el trozo de la naturaleza: la tierra con sus plantas y animales. Claro está, con la diferencia que lo natural se ha reducido hoy al mínimo. La naturaleza huele y debemos comprender que es lo que huele en primer lugar. Los olores originarios, primarios, vienen de la naturaleza; basta con advertir la denominación que empleamos para los olores. El olor del campo, del jardín, de los animales que formaban parte de la casa invadían la casa y la hacían oler de un modo determinado: el olor de la casa del campo, de las afueras. Hoy se he reducido esto y hasta falta por completo. Ni el jardín aparece, a veces ni una planta, ni un animal. Aquí advertimos una primera diferencia. El solo cemento y vidrio y acero fuera de la casa y dentro de ella como materiales de construcción no huelen. Esto es lo que ocurre en el centro de las ciudades actuales donde a veces no se ve ni un mínimo espacio verde.

Mas el olor de las viejas casas no venía sólo del trozo de naturaleza. Era otro olor el que hacía su olor: era **el olor de las "cosas"**, esto es, de aquello que hacemos y usamos y, sobre todo, usamos. **Las cosas de la casa:** la cama, la mesa, las sillas, el sofá, el guardarropa, la lámpara, el reloj, los cuadros, los vasos, las cajas y las cortinas. Pero, además, era el olor de la casa como receptáculo, esto es, del piso, de las paredes, del techo, de las puertas y ventanas. Y las mismas vestimentas del hombre olían y su olor venía a formar parte del olor de la casa; pues los vestidos del hombre huelen, no sólo por el olor del hombre, sino en sí mismos. Y el olor del lugar donde los vestidos están hace oler a los vestidos de un modo determinado: el olor del guardarropa, de la cómoda. Y también olían los vehículos: el carro. En una palabra, **la casa olía, esto es, el todo, este mundo que es la casa, porque todo olía.** Y por qué todo olía? Porque algo olía a madera, y algo a cuero, y algo a hilo, y algo a piel, y a barro, y a hierro. Y qué es todo esto? Esto es naturaleza. Es decir, la casa como receptáculo olía y olían las cosas de la casa porque este mundo se apoyaba y surgía

de la naturaleza. Los artefactos las manufacturas, lo manual, lo que el hombre hacía y usaba, las cosas, se constituían como una elaboración y transformación de la naturaleza. El arte, la industria y la técnica posibilitantes de la casa, de la habitación del hombre, recreaban para el hombre lo dado por la naturaleza. Esto significa, desde la perspectiva antes señalada: el hombre antes no negaba lo que aparecía enfrente de él (lo vegetal, lo animal, lo mineral) al reducirlo a algo usual, manual, para sus manos, sino lo recreaba para su servicio.

Hoy las casas, las casas nuevas, no huelen porque las cosas de la casa no huelen. Y a qué pueden oler? No huelen ni a madera, ni a cuero, ni a hilo. Porque las cosas no están hechas de nada de esto. El nombre que viene a sintetizar la materia con la que hoy todo se hace es: **plástico**. Las cosas son de plástico, la casa es de plástico. El plástico no huele ni puede oler. **Huele a nada**. Qué es el plástico? Nadie lo sabe. El plástico huele a nada porque es nada. Es un algo que no es nada y es nada porque no es algo. Es esa nada que ha venido a reemplazar e imitar todo. Debemos perentoriamente tomar conciencia de esto: la crisis del olfato está fundada en la aparición y universal aplicación de esta nada que es el plástico.

Lo que debemos ver es lo siguiente: la crisis olfativa nos revela una crisis de la idea que se tenía de las cosas, en tanto artefacto, manufactura o lo usual. Lo usual era lo natural elaborado por la técnica y el arte y puesto a disposición del hombre. Una cosa de cuero o de madera no es cosa como una cosa de plástico. El plástico se ha venido a colocar entre las viejas cosas y el hombre, creando un mundo especial, el mundo del plástico, a donde nos hemos insertado. Este mundo es totalmente **artificial**, puro producto del ingenio del hombre. Es un mundo que no tiene apoyo en el mundo, es decir, un mundo que no está en el mundo. Nada, pues.

La aparición del plástico viene posibilitada por la negación de lo natural, de lo que está enfrente del hombre. Lo que aparece enfrente del hombre, según vimos en el aula anterior, es lo otro, y lo otro es lo trascendente, la trascendencia. **La negación de la naturaleza es la negación de la trascendencia y la pura autoafirmación del hombre. El olfato es abertura a la trascendencia**, como el oído. El hombre crea el plástico porque quiere su sola presencia y niega la presencia del otro.

La cosa de plástico está absolutamente en manos del hombre. Es el artefacto, la manufactura, lo usual, lo manual elevado a la máxima potencia. El hombre con el plástico hace lo que quiere. La plasticidad de esta nada amorfa e inodora permite una utilización universal. La cosa de madera, de cuero, de mármol, de hierro, de hilo, no está en absoluto en manos del hombre.

Porque el plástico no huele, nosotros no olemos, no podemos oler. La crisis olfativa revela paralelamente **el triunfo** completo de **la vista y el tacto** como sentidos para el dominio del mundo. El hombre ha llegado hoy a dominar el mundo del modo más refinado: negándolo simplemente, desconociéndolo y creando un mundo especial, cuyas cosas de plástico vienen a reemplazar todas las cosas.

Pero lo más importante lo debemos advertir ahora: todo lo que en el mundo aparece, aparece en el tiempo, es temporal, histórico. Las cosas y lo que no es cosa son mordidos en el mundo por el tiempo. Las cosas tienen su edad. Los seres vivos cumplen en el tiempo un ciclo vital. Y los artefactos son producidos, y con el tiempo, mediante su uso, se desgastan, hasta que se rompen, se quiebran y desaparecen. Hay una edad de las cosas, una historia de las cosas. Y qué ocurre con las cosas de plástico? Debemos comprender que **el plástico es intemporal, atemporal**. Está fuera del tiempo, el tiempo no muerde en él. De aquí esta frialdad y esta dureza repugnante, de aquí esta falta de vida y esta quietud de las cosas de plástico. Con lo cual nos damos cuenta que el mundo de plástico es una nada en el mundo, un mundo que no está en el mundo.

Porque las cosas de plástico no son mordidas por el tiempo no se desgastan no se pulen con el uso. En cambio la cosa de cuero, de madera, de hilo, se va desgastando y puliendo lentamente, y va tomando ese color y ese aspecto especial: **la pátina del tiempo**. Qué es esto? La marca del tiempo en las cosas. Las cosas de plástico no tienen pátina ni jamás la podrán tener. Por la pátina del tiempo reconocemos la vejez de las cosas. Lo viejo tiene pátina. Las cosas de plástico no pueden llegar a ser viejas, ni son alguna vez nuevas. Están fuera del tiempo. Si las cosas de plástico hoy le llamamos nuevas porque son de hoy, modernas, de esta época, mañana no le podremos llamar viejas cosas. Las cosas nuevas serán siempre nuevas, sin el calor de lo viejo.

Una vieja casa ha llegado a ser vieja porque la casa y sus cosas no son de plástico sino de madera, de cuero, de hilo. Y la vieja casa tiene su olor: **el olor de lo viejo**. El guardarropa, la mesa, el baúl, la lámpara, el tapizado y las mil cosas llegan a oler a viejo, mostrando su aspecto pulido, desgastado, su color oscuro, su blandura y su suavidad: el color y el aspecto de las viejas casas.

La crisis olfativa nos revela el intento del hombre de crear un mundo fuera del mundo, intemporal, atemporal: **vencer el tiempo**. El plástico vence el tiempo porque lo niega, lo desconoce. La crisis del olfato, que es la de la cosa como artefacto, manifiesta **la crisis del arte** mismo en la medida en que el arte produce lo que se va a usar. El hombre hoy quiere usar sin que lo que se usa se gaste. Antes se sabía que aun la más preciosa obra del arte o de la técnica, con el uso, debía parecer. El hombre lo sabía y, no obstante, se

entregaba con amor a producir aquello. Lo que ya no servía se reemplazaba por otra cosa. Hoy, aun cuando el hombre compre para su casa cosas fabricadas con materiales nobles (madera, cuero, etc.) las recubre inmediatamente con una capa transparente de plástico para que no se desgasten. Fenómeno curioso! Algo que va contra la ley que rige sobre todo lo usual sobre las cosas, la ley del desgaste. Esto trae aparejado una crisis de aquellas artes e industrias que tanto se desarrollaron en otras épocas al servicio de la casa y que "hacían" la casa. La industria del plástico reina soberana. El intento de dejar las cosas fuera del tiempo, recubriéndolas de plástico, significa, a su vez, una adoración de la cosa misma.

Una otra dimensión en la que debemos reparar es ésta: el hombre hoy no hace la casa sino la compra ya hecha, fabricada. La casa puede montarse de un momento a otro. La actividad, sobre todo de la mujer, ha cambiado por completo. **La casa antes la hacía la mujer** lentamente, con el tiempo, bordando, tejiendo, fabricando los mil objetos que forman una casa. Hoy todo esto que encontramos en las viejas casa ha sido reemplazado por las cosas de plástico y los aparatos. Si una cajita hecha a mano, esas múltiples cajitas heredadas de nuestras abuelas, huele aún, podía oler, advertimos que el aparato de televisión, la radio o el aspirador de polvo no despiden ningún olor. La casa hoy no huele porque no está constituida por cosas, sino por **aparatos**. Estos aparatos no "hacen" una casa, y esto es lo único que hoy tenemos.

Qué dejaremos como herencia a nuestros hijos y nietos? El aparato de televisión? cuánta emoción tenemos al ver y tocar y oler pequeño vaso y el plato y el bolso dejados por nuestros abuelos! Sobre todo esto ha mordido el tiempo, está pulido, desgastado y huele a viejo. En cada objeto ha quedado también el olor de su dueño, como en cada parte de la casa: el olor del abuelo, de la abuela, del padre.

El plástico rechaza todos estos olores, no los guarda. Oliendo la cómoda de madera sabemos que estamos aún en la casa donde otros vivieron y de los cuales descendemos. **El olfato es el sentido de la casa como la habitación del hombre; esto es, como el lugar de la generación. El olfato nos abre a la continuidad histórica, a la tradición,** nos hace comprender que no estamos solos, sino unidos a nuestros antepasados, a los muertos, a los que no están aquí pero que siguen estando aquí en sus cosas de madera, de cuero, de hilo.

En resumen, **la crisis del olfato es la crisis de la casa.** Y si la casa es lo que posibilita la orientación en el mundo, comprendemos por qué hoy debemos sentirnos desorientados, perdidos, sin punto de apoyo. El olfato no nos abre hoy al mundo, al todo onde nos debemos insertar para poder vivir. El olfato no tiene qué oler. Este mundo de cemento, de vidrio, de acero, de plástico es un mundo artificial, que no se apoya en el mundo, sino que lo niega. Vi-

vimos en una nada intemporal, fría, falta de vida, de color, de movimiento. Estamos escindidos del campo, de la tierra, de la naturaleza, sin plantas, sin animales, sin raíz. **El olfato es el sentido para la raíz. La crisis del olfato es la crisis de la raíz, esto es, hoy vivimos desarraigados, erradicados.**

Está en nuestras manos aún el no separarnos de la raíz. El desarraigo es culpa nuestra. Estas consideraciones han tenido un fin eminentemente pedagógico. Volvamos a oler, queramos oler. Si por lo menos en nuestras casas de plástico nunca aparecen flores de plástico sino flores naturales, pensemos que no estamos perdidos. Una rosa de plástico!, no es la más grande de las contradicciones?, y lo más repugnante? La rosa de plástico no huele, no se marchita, no muere, fría e imperturbable esta ahí, para qué?!

Hay un bello libro alemán que se titula: "El paraíso de las flores". Allí están todas las flores que morieron. La rosa de plástico no entrará en el paraíso de las flores porque no puede morir. Por qué tenemos flores de plástico? La rosa es flor de un día, toda su grandeza y su hermosura están en despedir su olor unas horas, qué ironía! Porque nos falta el sentido de la ironía, porque nos hemos puesto terriblemente serios, hemos inventado el plástico. Pero sobre esto hablaremos en la próxima aula.

IRONÍA Y METAFÍSICA

SOBRE LA SERIEDAD EN LA ÉPOCA ACTUAL

Por qué hoy estamos serios? Intentamos encontrar una respuesta a esta pregunta.

Debemos hablar de una seriedad en la época actual. Partimos del reconocimiento de esto hecho, de este fenómeno. Y esta aula no va hacer otra cosa que una toma de conciencia del mismo.

La cuestión, en vez de entre signos de interrogación, podría formularse, quizás, entre signos de admiración, y entonces significa: por qué en vez de estar serios hoy no nos reímos, no comenzamos a reir, no aprendemos a reir! Se trata pues de una crítica de esta nuestra seriedad actual y de una incitación, de un apelo a la risa.

Pareciera que el problema fuese exactamente el contrario: que hoy todo el mundo se ríe de todo, que nadie se toma nada en serio, y que, lo tanto, el apelo urgente debe ser a la seriedad, no a la risa. Creemos, sin embargo, que la situación es inversa: hoy, a pesar de que nos reímos, claro está, estamos serios, profundamente serios. Debemos saber por qué, tomar conciencia de los motivos, de las causas que configuran la seriedad actual.

Indudable es que estamos serios, a pesar de que nos reímos. Quizás lo primero que debemos hacer es aprender a vernos mutuamente. Cómo son nuestros rostros, los rostros de todos en cualquier lugar donde estemos?: rostros serios, fríos, apáticos, opacos, faltos de luz, de claridad, de transparencia, de calor, de simpatía, de vida, cerrados, inexpresivos. Se trata justamente de esto: el fenómeno de **la inexpresividad** en la época actual. Nuestros rostros no expresan nada, no ríen.

Ante todo, la única forma para orientarnos sobre esto es, mediante análisis adecuados, elucidar primeramente qué significa estar serio y reirse. Pero más importante es advertir desde ya que la seriedad, como la risa, son fenómenos, actitudes, comportamientos, humanos, propiamente humanos. Esto significa: el animal ni se ríe ni está serio, sino el hombre. Por otra parte, seriedad y risa son fenómenos totalitarios, totales, que atraviesan toda la perso-

na. La risa no es sólo del rostro, nos reímos con todo el cuerpo. Como vimos en las dos primeras aulas, para la antropología contemporánea el cuerpo no es otra cosa que un campo de expresión, que traduce, revela, manifiesta, simboliza algo, significa algo. Qué significa el cuerpo en actitud seria o en actitud risueña? Debemos aprender a no bagatelizar lo cotidiano: porque siempre nos reímos, nunca hemos reparado en qué significa la risa. El hombre no está serio ni se ríe porque sí.

Según vamos a apreciar, la seriedad y la risa, como fenómenos totalitarios, traducen el modo primario, radical, fundamental, como el hombre, cada uno de los hombres, se inserta en la realidad. El hombre serio no está en el mundo de la misma manera que aquél que se ríe. Desde esta perspectiva, pues, esto es, con la mayor seriedad, queremos abordar el tema de la seriedad humana y su contrapuesto, la risa. El método a emplear, será, como en la aulas anteriores, preferentemente el fenomenológico.

El punto de partida puede ser el reconocimiento de que la seriedad y la risa son actitudes correlativas y contrapuestas. esto es, seriedad es ausencia de risa, y risa ausencia de seriedad. Quien se ríe no está serio y quien está serio no se ríe.

Veamos, para comenzar una caracterización, distintos modos del estar serio y del reirse. Para ello apelemos a circunstancias y situaciones concretas:

a) Una primera forma de la seriedad es la que surge de la preocupación. Por ejemplo, el padre está serio porque está preocupado por la enfermedad de su hijo o por su mala conducta. El médico se pone serio cuando está preocupado por la enfermedad de su paciente. El que se prepara para un viaje está serio por las naturales dificultades que un viaje le presenta. El hombre de negocios está serio, el estudiante cuando debe prepararse para un examen. Y podríamos citar las mil formas de preocupación del ganarse el pan, de la lucha por la vida.

b) Una segunda forma de la seriedad es la que surge en nosotros cuando estamos frente a lo digno de respeto, a lo venerable, a lo grandioso, a lo digno de admiración. Por ejemplo, el subalterno está serio frente a su superior, el hijo frente al padre, el estudiante frente al profesor. También estamos serios cuando admiramos un paisaje estupendo, o cuando nos sentimos abrumados frente a la inmensidad del mar o la imponentia de la cordillera. Asimismo estamos serios cuando nos colocamos en actitud religiosa frente a Dios, la autoridad eclesiástica o lo sagrado simplemente. Si bien reparamos, tanto la primera como la segunda forma de la seriedad citadas surgen frente a todo lo que merece ser tomado en serio. Estamos serios porque algo merece ser tomado en serio.

c) Debemos incluir ahora, en tercer lugar, además de lo que ya hemos indicado, otras cosas que deben ser tomadas en serio y por las cuales nos ponemos serios: por ejemplo, los resultados

de la ciencia y de la técnica; una noticia grave sobre un acontecimiento verídico; en una palabra, lo importante en todos los órdenes de la vida.

d) Una curta forma de la seriedad es la que es expresión de la antipatía frente a lo odioso, a lo no amable. Nadie se ríe frente a algo que merece ser odiado, algo que no puede ser amado.

e) En quinto lugar tenemos la seriedad como expresión de la apatía y de la indiferencia. El hombre apático está serio. Esta sería la seriedad equivalente a la inexpresividad total.

f) En fin, la última forma de la seriedad sería aquella que surge frente a lo trágico, frente a la muerte.

Con el cambio de los objetos que generan la seriedad por sus contrarios, comprendemos que las situaciones anteriores se invierten, y la seriedad se transmuta en risa y en sonrisa de diversos grados de intensidad. a) Así, tenemos el aspecto risueño, suelto, ligero, del hombre despreocupado, que no tiene preocupaciones.

b) En segundo lugar, la risa o la sonrisa que aparece en el hombre frente a los iguales, por ejemplo: nadie se pone resueltamente serio cuando está en su casa charlando junto con los miembros de su familia. Asimismo, la sonrisa que tenemos cuando estamos frente a lo pequeño, a lo no grandioso ni digno de admiración. c) En tercer lugar, la risa que surge en el juego y frente a todo lo extraordinario e irreal de lo cómico. d) En cuarto lugar, la risa como expresión de simpatía frente a lo amable. e) Luego tenemos el grado mínimo de la sonrisa como forma de la patía básica; esta sería la expresividad primera que se contrapone a la inexpresividad propia de la apatía, de la indiferencia. f) Por último, tenemos la risa como expresión de la alegría frente a la vida.

Si quisiéramos sacar un denominador común de todas estas situaciones, podríamos llegar a la conclusión que **el fenómeno de la seriedad** aparece configurado como una actitud general, que no sólo atañe al rostro del hombre sino a todo el cuerpo, de **contracción**, de **tensión** provocada por un peso que abrumba, detiene y paraliza, en diversos grados, al individuo. **El reír**, en cambio, se presenta como una **distensión**, un **aflojamiento**, una **agilidad** y **movimiento** de toda la persona ante algo no percibido como un peso, sino como algo liviano, fácil de llevar y soportar. Estas formas del estar serio y del reírse son comunes, cotidianas, generales. Todos tenemos experiencia de ellas y en todas las épocas han afectado el comportamiento del hombre. No necesitamos, por otra parte, de mucho trabajo para comprender su sentido.

Ahora bien, a la pregunta: por qué hoy estamos serios? quizás se le quiere dar una respuesta recordando la primera forma de la seriedad: la que surge de la preocupación. Hoy tenemos tantas preocupaciones! La lucha por la vida es tan difícil! Cómo no estar serios? Cómo es posible reírse aún en este mundo! Sin duda ninguna, esto es cierto. Pero el hombre en todas las épocas de la his-

toria ha estado preocupado por algo y, quizás, en otras épocas mucho más preocupado que ahora, con peligros y luchas más serias que las actuales. Y a la vez riendo más que nosotros! Por ello creemos que esa respuesta a nuestra pregunta es demasiado fácil, una explicación demasiado simplista. Para comprender el sentido de la seriedad actual debemos calar un poco más en lo hondo, analizar más finamente el comportamiento humano.

Realicemos un nuevo perfilamiento. Y para ello tomemos como base la siguiente simplísima situación: el hijo, preocupado y serio por algún problema que le aflige, acude a su padre. Este, serio ante la seriedad del hijo, le oye, pero luego cambia de expresión, se ríe diciéndole a la vez: oh!, no es para tanto, no es nada!

Qué ha ocurrido aquí? La seriedad del padre se ha convertido en risa cuando el padre ha comprendido que los motivos que afligen a su hijo no son tan graves, tan importantes como el hijo cree; esto es, el padre ve, en ese momento, más allá que el hijo y, gracias a este ver más allá, conoce los **límites** de la situación en la que el hijo está; diríamos, se coloca por encima de la situación, y así la domina. De esta **percepción del dominio** surge la risa. El peso que abrumba al hijo no es tal para el padre porque éste llega a captar sus límites. El padre se ríe porque no toma en serio lo que le ocurre al hijo; también es posible que el hijo comience a reírse o que se mantenga en su actitud anterior, serio.

Otra circunstancia: el médico, después de auscultar al paciente, preocupado y serio por su malestar, se ríe diciéndole: no se preocupe, no es nada! Otra: algo se me cae y se rompe. Me pongo serio ante la pérdida del objeto que tanto estimo, pero luego supero mi seriedad riéndome y diciendo para mí mismo: en fin que le vamos a hacer, no es para tanto, podría haber sido peor, no es nada!

Otra circunstancia: el maestro ordena al alumno desatento y desobediente que se retire del salón de aula, pero el maestro no está serio, sino se ríe con una leve sonrisa sin perder su calma habitual. Un último caso, un caso límite, por cierto, grave: después de la muerte de un ser querido, llega el momento en que la seriedad se troca en sonrisa, la sonrisa de quien se conforma y se dice: esto no se puede cambiar, es lo inevitable!

Si bien reparamos, encontramos en estos otros ejemplos los mismos elementos que configuraban el primer caso, el del padre y el hijo afligido: esto es, el médico ríe cuando llega a comprender la enfermedad del paciente, cuando ve más allá, pudiendo así fijar los límites de la enfermedad. El enfermo estaba serio porque no conocía estos límites. Ríe cuando se le rompe algo porque colocó ese algo dentro de los límites de su valor con relación a otros objetos valiosos. El maestro ríe y no está serio porque se coloca por encima de la situación creada por el alumno desobediente, esto es, le da y no le da importancia a la actitud del alumno, no lo toma en serio y por eso no pierde su calma y domina la situación. Quien llega

a superar la muerte con la risa comprende, ve mas allá, le fija a la muerte sus límites, la domina, la vence, colocándose por encima de esta situación límite. Quien ríe ante la muerte en el fondo piensa: no es nada!

Lo interesante por advertir en este nuevo perfilamiento es que la mudanza de la seriedad en risa depende de la intrvención activa de la persona, esto es, este cambio no se ha producido por el mero cambio de objeto, como se vió en la primera caracterización. La distensión en la que consiste la risa está, diríamos, en las manos del hombre, es una posibilidad de él. El objeto que provoca la seriedad o el reir se constituye como tal porque el individuo así lo ve. No es algo meramente exterior sino interior. Pero debemos preguntar: la mudanza se produce? Hay risa, tomemos otra vez conciencia de esto, cuando se llega a captar los límites de aquello que se ha tomado en serio, cuando se conoce la situación, cuando uno se pone por encima de la situación, cuando llega a dominarla, a vencerla, reconociendo que tiene una importancia relativa, no absoluta. El peso, entonces, desaparece y, con él, la contracción propia del estar serio.

Ahora bien, hay dos expresiones que en el lenguaje cotidiano empleamos para calificar la actitud del hombre que se ríe frente a los obstáculos que se le presentan, en medio de sus preocupaciones, y ante todo lo que de una manera u otra le puede abrumar. Decimos: esta persona toma la vida con **filosofía**, toma las cosas con **ironía**, irónicamente o con humor. Por qué estas expresiones? Qué significa filosofía, tener una actitud filosófica frente a la vida? Qué es ironía? Por qué unimos el reir con la filosofía? Es que el filósofo se ríe? Mas bien pareciera que el filósofo es el hombre mas serio del mundo, el que todo lo toma en serio. Al revés, captamos, en cierto modo, el parentezco entre ironía y risa. Y tenemos del filósofo una imagen como la de un hombre irónico? Creo que no, por el contrario.

Estas expresiones del lenguaje popular tienen su razón de ser. Hay allí encerrado un enorme significado. Las empleamos corrientemente sin que jamás nos hayamos puesto a reflexionar sobre lo que ellas mentan. Debemos proyectar ahora nuestra toma de conciencia a esto. En efecto, la actitud filosófica, irónica, es la actitud superadora de la seriedad y la que engendra la risa.

Mas, **qué es filosofía?** Los señores que me escuchan estarán temiendo ya que yo me embarque aquí en largas disquisiciones. No teman, no se pongan serios y ríanse. No pretendo definir la filosofía. No hay cosa mas difícil que ésta. Si quieren definiciones de la filosofía lean los manuales. Los manualistas, porque no saben qué es filosofía, la definen y la definen con una facilidad asombrosa. Lo que ocurre es que los señores que escriben esos manuales de introducción a la filosofía y que nos dicen qué es la filosofía, presentándonos una cantidad de definiciones de la misma, son demasiado serios, les

falta ironía, humor, esto es no son filósofos, y no lo son, porque no conocen sus propios límites; por eso se atreven a tratar la filosofía como si fuese una mercancía que se puede vender a todo el mundo. En el fondo estas gentes son pedantes que no temen el ridículo. Porque deseamos saber qué es estar serio, queremos evitar esta pedantería y este ridículo. No vamos a definir la filosofía, sino hacerla sentir sucesivas aproximaciones siguiendo el mismo método empleado desde el principio, y lo mismo por lo que respecta a la ironía. Tarea difícil es caracterizarla.

Cómo nos podemos orientar? Volvamos al ejemplo del padre que se ríe de la aflicción de su hijo. El padre se ríe y le dice: oh, no es nada, no te preocupes, no es para tanto, ya se solucionará esto! La risa del padre es irónica, y el hijo podrá pensar que el padre toma todo con filosofía. Por qué? En el decir del padre hay una palabra que es clave, donde filosofía e ironía descansan y se expresan. El hijo comprende que el padre es irónico porque él le dice: oh esto es nada! "Nada", qué significa esto? Por qué el padre pronuncia esta palabra? Comprendemos que aquí está el centro de lo que el padre dice porque esta palabra es la que llama más la atención del hijo, la que le perturba y desconcierta. Cómo papá me dice que lo me preocupa es nada?

Es algo! El padre ve ciertamente que es algo y, sin embargo, dice que es nada. Qué sentido tiene este modo de hablar? No hay aquí una contradicción? No se piensan y se dicen dos cosas distintas al mismo tiempo? algo que es nada, motivos que realmente afligen al hijo y que son nada. Qué ironía!

La misma expresión: "No es nada", si ahora bien reparamos, la encontramos en las otras situaciones descritas, como por ejemplo, cuando el médico le dice al paciente: no se preocupe, no es nada! Por de pronto, comprendemos que algo tendrá que ver, y de un modo decisivo, porque la seriedad se mudó en risa precisamente al haber percibido, el padre, por ejemplo, que el motivo de la seriedad, lo que se había tomado en serio era, en realidad, nada.

Parece que no hay otra salida que comprender qué es la nada. Empresa embarazosa.

Sobre todo pensamos: de la nada no se puede decir nada porque no es nada, no se puede pensar esto. La nada, esta palabra, es tan misteriosa como la palabra ser. Qué es el ser? Tampoco tenemos respuesta. Mas con respecto a la nada adoptamos siempre una actitud particular: le tenemos miedo, no queremos hablar de ella. Hay un olvido del ser, como un olvido de la nada. No obstante, constantemente empleamos estas palabras en el lenguaje cotidiano. Luego, por qué las empleamos? Qué sentido tienen para nosotros?

La nada, diremos, es lo que limita. Lo que limita da límite a lo limitado. Ejemplo: este salón aparece limitado por lo que está fuera. Lo que está fuera no es el salón. Si el salón es esto, lo que está fuera no es esto. Es un no ser con respecto al salón.

La nada es el no-ser, lo que niega algo, la negación. La palabra "no" es sinónima de nada. Ahora bien, comprendemos que esta nada, de la cual estamos hablando, que es la nada de lo que está fuera con respecto al salón, es una nada relativa, no total, diríamos, porque lo que está fuera es, a su vez, algo.

El salón no es una mera reunión de cosas, sino es propiamente para nosotros, en este momento, una situación, un mundo. **El afuera de una situación, de un mundo, lo que los limita, es justamente la nada.** La nada, porque da el límite, es lo que permite captar la situación, el mundo. **Es la condición de la posibilidad de la captación del mundo.** Si yo no percibiese el límite, cómo podría hablar de esta situación?, no la podría distinguir de otra. Me doy cuenta de que estoy en esta situación, que estoy en el salón, en este mundo, comprendo esta situación por la nada que da el límite. Ahora bien, cuando veo la situación, me coloco por encima de ella, la domino. **La nada posibilita el dominio.**

Ahora podríamos realizar la siguiente experiencia; extender la mirada a la totalidad de las cosas, de las situaciones o de los mundos, abrazarlos a todos. La totalidad de las situaciones es el mundo, simplemente. Qué es lo que habría fuera, que limitaría, daría límite al mundo? Nada, absolutamente nada. Esta nada que da el límite al mundo, a todo lo que es, a todo lo que existe, es la nada absoluta, el absoluto no ser o no-ente. **La nada absoluta es la negación del mundo.** Más allá del mundo hay nada, no algo. Si antes, pues, decíamos que la nada relativa es lo que me permite captar una situación porque aquella da el límite a ésta, ahora comprendemos que la nada absoluta me permite captar la totalidad de las situaciones, esto es, el mundo. **Comprendo el mundo por la nada.** Comprender es prender, tomar, apoderarse. La nada me permite ver el mundo. La nada es lo que me permite colocarme por encima del mundo, dominarlo; tenerlo en las manos. **La nada posibilita el dominio absoluto del mundo.**

Diciendo esto advertimos la importancia capital de la experiencia de la nada. Gracias a la nada puedo decir, comprender, que estoy en este salón, en esta situación. Comprendo mi situación por la nada. Gracias a la nada puedo decir que estoy en el mundo. **La nada me da la orientación.** Cuándo se da la perfecta orientación? Cuando llego a comprender todas las situaciones, colocándome por encima de ellas, dominándolas, teniéndolas en la mano. El que domina el mundo está perfectamente orientado, y esto lo posibilita la nada. No hay comprensión ni dominio sin experiencia de la nada.

Ahora bien, si la nada limita, da el límite, niega, entonces: **la nada finita, da el fin.**

El límite de algo es el fin de ese algo, ejemplo: el límite de este salón. Lo limitado es lo finito. Gracias a la nada comprendo **la finitud** de las cosas, de las situaciones, de los mundos, del mundo. Colocarse por encima de la situación es colocarse por encima de lo finito. Hay comprensión, dominio de lo finito. **Experiencia de la nada es, pues,**

experiencia de la limitación, de la finitud. Ver todas y cada una de las cosas frente a la nada absoluta, o la nada frente a cada una de las cosas, significa no verlas limitadas unas por otras (nada relativa), sino verlas simplemente limitadas por el límite absoluto. Así cada una de las cosas, situaciones o mundos se me aparecen como finitos.

Y qué ocurre entonces? Las cosas pierden su peso, se hacen livianas, livianas. No siento el peso del mundo. Lo que me abruma deja de abrumarme. El mundo pierde su importancia, no es importante, no lo puedo seguir tomando en serio, lo tengo en la mano. La preocupación cesa, y entonces cesa mi contracción, mi tensión, mi seriedad, y río. Se produce en mí esa distensión, ese aflojamiento que es la risa.

Percibimos en este momento que **la nada es la condición de posibilidad o fundamento de la risa, del reír.** Sin experiencia de la nada no habría risa. Porque estamos abiertos a la nada reímos. Porque la nada está presente al hombre, el hombre ríe. **El hombre es el que ríe.** Al hombre se lo ha definido como el animal risible. La risibilidad es un atributo esencial del hombre; esto lo sabemos desde antiguo. Y el hombre es el que está serio, el que puede estar serio, cuando lo que le abruma lo cierra a la percepción de la nada.

El animal, tomemos conciencia de esto, no ríe y no puede reír porque no tiene ninguna experiencia de la nada. Y por esto no percibe el mundo como mundo, no está abierto al mundo. El hombre es, está en el mundo porque lo ve destacándose de la nada, limitado por la nada. El animal, diríamos, está simplemente insertado en el mundo, metido en el mundo, en un mundo, sin saber, sin comprender que está en él; está metido en una situación sin poder comprenderla, sin poder colocarse por encima de ella y dominarla. No ve el mundo a distancia. El hombre, por nada, está en el mundo sabiendo que lo está, está en el mundo y, a la vez, fuera del mundo, por encima del mundo. Está en ésta o en la otra situación y, a la vez, por encima de la situación, comprendiéndola y dominándola.

Y por eso ríe. **La risa es, pues, el modo del ser propio del hombre que se constituye cuando, gracias a la nada, el hombre llega a colocarse por encima de la situación, dominándola.** Por eso, cada vez que reímos decimos: es nada!, pronunciamos la nada. Esto lo hemos visto en los diversos jemplos que presentamos. O podemos quizás pensar en esta otra circunstancia: tenemos miedo, pero tan pronto percibimos los límites de nuestra situación o del objeto que nos produce miedo, reímos, al mismo tiempo que decimos que es nada. O pensemos en la seriedad del que está en una reunión, en una rueda, por ejemplo, de amigos: alguien está allí serio cuando se siente metido en esa situación; pero tan pronto llega a colocarse por encima de ella, pierde su seriedad y se ríe, con la sensación de que de alguna manera está dominando a los presentes.

Ahora bien, una dificultad surge: si las cosas son finitas por la nada, no obstante, debemos advertir, siguen siendo algo. Si se me

pierde algo, aun cuando digo que la pérdida no es para tanto, que es nada y me río, me doy cuenta de que he perdido algo; pero, por qué digo: esto es "nada"? No hay una contradicción? Reparemos otra vez en lo que apuntábamos antes: por qué hablamos así, "algo" que es "nada"? Hé aquí justamente **la ironía**. El irónico es aquél que, al mismo tiempo que afirma una cosa, la niega, el que afirma algo y deja entender lo contrario. En los dichos plenos de ironía descubrimos detrás de lo dicho algo que es lo contrario; esto es, el hombre irónico está diciendo siempre dos cosas distintas, habla con un lenguaje doble. Porque a la vez afirma y niega el irónico no toma nada en serio. Y por eso se ríe, no está serio. Cuando nosotros captamos la ironía del irónico nos reímos también. Tener sentido para la ironía es tener sentido para descubrir eso, lo contrario, a que está siempre apuntando el irónico. Y cómo puede negar el irónico? Por la nada. **La nada es el fundamento de la ironía**, lo que la posibilita. Y si la nada finita, limita, **es de la experiencia de la nada, de la limitación, de la finitud, de donde la ironía surge**. El irónico conoce los límites de todo, no acepta nada ilimitado, se ríe, esto es, no deja nada en pie, pulveriza la realidad con su ironía, no respeta nada. Aun lo que más preocupa, lo que más abruma es aniquilado por la risa del irónico. Con la ironía no hay más seriedad, no puede haber más seriedad.

La ironía supera la seriedad, la mata, y con ella la risa aparece. El irónico tiene el mundo en la mano, se ríe de él, está por encima de todas las situaciones, las domina al negarles su importancia. **Porque el hombre puede reír es irónico**, no hay ironía en el animal. En el fondo, en la expresión: "esto es nada", no hay ninguna contradicción; lo que queremos decir es que las cosas, las situaciones, los mundos, el mundo, son finitos, están atravesados por la nada, son nada. El irónico sabe esto, y cada vez que pronunciamos estas palabras: "esto es nada" nos convertimos en irónicos.

Nada, risa, ironía, todo es lo mismo. Y qué pasa en la filosofía? Tomar las cosas con filosofía, la existencia filosófica, la actitud filosófica frente al mundo, es justamente lo mismo que hemos estado exponiendo hasta este momento. **Filosofía es estar por encima de la situación, de todas las situaciones, de todos los mundos, del mundo**.

El filósofo tiene el mundo en la mano, lo comprende, lo domina, y esto gracias a la nada. **Sin experiencia de la nada no hay filosofía**. El filósofo ve el mundo destacándose de la nada, atravesado por la nada, finito, limitado, lo ve a distancia. Y así no lo puede tomar en serio, le resta importancia, le niega importancia. El filósofo no está serio, se ríe irónicamente. Todo filósofo, todo auténtico filósofo, es irónico.

Ahora bien, al mundo, esto es, a la totalidad de lo que es, a la totalidad de las situaciones, le llamaron los griegos "physis",

Estar por encima del mundo, de todas las situaciones, es estar por encima de la "physis", de lo físico, y esto es **la meta-física**. La filosofía es la metafísica. **La metafísica es posible por la nada**. La experiencia de la nada funda la metafísica. Y **la visión metafísica es el fundamento de la ironía, de la risa**. Con la metafísica desaparece la seriedad.

Y ahora estamos en condiciones de retomar otra vez nuestra pregunta: por qué estamos serios, por qué no nos reímos? La seriedad actual, debemos comprender, significa la ausencia de todo lo que hemos dicho antes. No hay entre nosotros actitud filosófica, actitud metafísica, no hay ironía. (Esto, claro está, no lo decimos de los filósofos, de nuestros filósofos contemporáneos; lo decimos de nosotros, de los que estamos aquí en este momento. En nuestros filósofos hay actitud filosófica, hoy tenemos metafísica). Pero, en especial, lo que hoy no tenemos, lo que nos falta, es la conciencia de la nada, de la limitación, de la finitud. **Estamos serios porque hemos perdido el sentido del límite**. Hoy todo lo tomamos en serio, le damos importancia, lo vemos ilimitado. Por eso todo nos pesa y nos abrumba.

Mas para comprender nuestra seriedad actual debemos dar aún un paso decisivo: cuándo se da la risa perfecta, la perfecta ironía? Cuando la risa y la ironía son llevadas no sólo sobre el mundo, sobre las cosas, sino sobre sí mismos, cuando yo me río de mí mismo, cuando ironizo sobre mí mismo; cuando no sólo dejo de tomar en serio las cosas, sino cuando no me tomo en serio, cuando no me doy importancia, cuando me veo limitado, finito; cuando, en una palabra, descubro la nada en mí mismo. La ironía perfecta, la risa perfecta surgen cuando se las lleva a su nivel radical.

Una figura es la que ahora se destaca delante de nosotros: la figura de Sócrates. Debemos recordar a este hombre, a este filósofo. Qué decía Sócrates?: "Yo sólo sé que nada sé". He aquí justamente la ironía. De los filósofos anteriores a Sócrates, de Platón, de Aristoteles, como de todos los que vinieron después, recordamos alguna doctrina, algún pensamiento, alguna tesis, alguna afirmación. A Sócrates lo recordamos simplemente como aquel filósofo que decía: "sólo sé que nada sé". Sócrates es el filósofo irónico. Debemos comprender esto: Sócrates no sólo decía que nada sabía. Ese famoso dicho de Sócrates significa todavía algo más profundo. Sócrates lo que estaba diciendo era que él era nada. Sócrates se reía de sí mismos, se negó a sí mismo. Sócrates fué el que se colocó absolutamente por encima de toda situación al negarse a sí mismo. Esto fué lo grande de Sócrates.

Si Sócrates se reía de sí mismo, nosotros estamos serios hoy porque nuestra actitud es radicalmente contraria a la de Sócrates, es la actitud antisocrática por excelencia. No decimos que somos

nada, sino todos creemos que somos algo, nos creemos importantes, nos tomamos en serio. **El vivir creyéndose importante, tomándose en serio, es el fenómeno de la pose.** La pose es la forma máxima de la seriedad actual. No conocemos ni queremos conocer nuestros límites, nos vemos ilimitados. El profesor está en pose de profesor, y el alumno en pose de alumno. El dueño del negocio está en pose de dueño, y los empleados están en pose de empleados. El rico está en pose de rico, y el pobre está en pose de pobre. El que sabe está en pose del que sabe, y el ignorante en pose de ignorante. El sano está en pose de sano, y el enfermo está en pose de enfermo. El padre está en pose de padre, y el hijo en pose de hijo. El sacerdote está en pose de sacerdote, y los fieles en pose de fieles. El gobernante está en pose de gobernante, y los ciudadanos en pose de ciudadanos. Los pueblos están en pose de pueblos, cada uno de una manera determinada. **La pose surge cuando afirmamos nuestra situación, sin querer, a la vez, negarla.**

Pero debemos comprender que lo grande de Sócrates no fué sólo el negarse a sí mismo. Al decir Sócrates: "yo sólo sé que nada sé" estaba negando a los demás. El irónico que lleva la ironía, la risa, a sí mismo no deja en pie, aniquila a los demás; él destruye su pose y así destruye la pose de los demás. Sócrates sabía esto. Sócrates destruyó la pose de los sofistas. De ahí el drama de Sócrates. De ahí el que el pueblo de Atenas, los jóvenes, estuviesen tan entusiasmados con Sócrates, de ahí la admiración por él, de ahí la revolución que él produjo con su actitud; mas al mismo tiempo de ahí el odio contra él. A Sócrates no le perdonaron que se riese de sí mismo, porque el que abandona la pose, quien se niega a sí mismo, quien se aniquila a sí mismo, obliga a los otros a que abandonen su pose, a que se descubran.

Y he aquí lo interesante: nosotros tememos la ironía, la risa, no queremos reír, precisamente por esto. El hijo no quiere que el padre le diga: no es nada! El hijo quiere ser tomado en serio por su padre. Pero sobre todo tememos la ironía del que dice de sí mismo: "yo no sé nada", porque éste nos obliga a confesar nuestra nada. Todos queremos mantener nuestra pose, queremos permanecer en el juego. No le permitimos que alguien salga del juego. Sócrates salió del juego y por eso tuvo que morir.

Hoy estamos todos confabulados en la seriedad. La muerte de Sócrates tenía que venir. Sócrates lo sabía, y he aquí justamente su grandeza.

Kierkegaard, ese gran enamorado de Sócrates, y ese gran irónico también, dedicó su tesis doctoral a hablar sobre la ironía socrática. La tesis de Kierkegaard se titula: "El concepto de ironía con especial referencia a Sócrates". El objetivo de Kierkegaard era hacer una comparación entre Cristo y Sócrates. El pensador danés descubre entre ambos un parecido; mas lo interesante es que el

parecido entre ambos reside en su desemejanza. Cristo supera la ironía socrática. Con Cristo termina la ironía, porque si Sócrates es la nada, Cristo es el todo. Mas nosotros deseáramos completar el pensamiento de Kierkegaard en esta aula viendo la semejanza entre Cristo y Sócrates. Esta semejanza está en que Cristo también se rió. Cristo no estaba en el juego, estaba por encima de la situación. Los fariseos que rodeaban a Cristo son los sofistas de la época de Sócrates. Cristo no era de este mundo. El dijo: "Yo no soy de este mundo". Y esto no podía ser perdonado por los judíos. Cristo debía morir porque había destruído la pose farisai-ca, la vanidad, la petulancia y el ridículo del hombre viejo. Interesante es que en ningún pasaje del Evangelio se dice que Cristo rió. El Evangelio no nos presenta un Cristo riente. Sin embargo, nosotros creemos que Cristo se rió, que Dios se sigue riendo. El Dios serio es un invento nuestro, hombres serios que nos creemos importantes, nos creemos importantes hasta en el pecado: somos formidables pecadores! El buen Dios, no obstante, se ríe de nuestros pecados. Vemos a Dios serio porque queremos que Dios nos tome por importantes, que nos tome en serio; no toleramos un Dios que ríe. El Dios que ríe es el Dios de la Gracia. Soy un gran pecador!, Dios no puede venir a mí. Pero Dios ríe y baja hasta mí. Qué ironía! Si Judas no hubiera tomado tan en serio su pecado se habría salvado.

A qué conclusión debemos llegar después de todas estas consideraciones? Dejemos de estar serios, abandonemos la pose, riámonos. Con la risa vendrá la sinceridad, la abertura, la expresividad, la transparencia, la espontaneidad, la naturalidad. La risa es el comienzo de la sabiduría y el supuesto de la salvación, de la cura. Fenómeno curioso: el enfermo quiere curarse y a la vez odia al médico. El enfermo se siente importante en su enfermedad. Hoy nos sentimos importantes en nuestras preocupaciones, en nuestros miedos, en nuestras angustias, y rechazamos el médico. Por eso estamos serios, horriblemente serios. La seriedad actual es el cierre, la contracción, la tensión nuestra frente a la luz y la gracia. "Dejad que los niños vengan a Mí". Seamos como niños: los niños no tienen pose, no están serios, se ríen!

LA CRISIS DE LAS GENERACIONES Y SU REPERCUSIÓN EN LA EDUCACIÓN CONTEMPORANEA

Qué entendemos por **generación**? Hablamos de generaciones pasadas, presentes y venideras; de que formamos una generación. Generación deriva de generar, engendrar, génesis, y esto significa **evolución**.

Distinguimos entre una generación generante y una generación generada, pues una generación genera la otra. La especial relación que se da entre las generaciones es la de paternidad y filiación.

Cuándo la generación generante se convierte en cuanto tal? Cuando ya es y tiene. Hay diversos órdenes del tener: fuerza física, poder, inteligencia, bienes materiales, bienes d cultura, etc.

Comprendemos que si el generante, **el padre, es, el hijo**, es decir, lo generado, en comparación con él, **no es, es nada (no-ser)**. El hijo dbe ser, será. Cuando en la génesis se da el ser, la plenitud, entonces decimos que se ha constituido una generación. La generación toma conciencia de sí misma. En este preciso sentido podemos decir que los que aquí estamos formamos una generación. La toma de conciencia se da en el tiempo. La génesis se cumple en el horizonte de la temporalidad e historicidad. Desde esta perspectiva nosotros, por ejemplo, como generación, ganamos nuestro enlace con las generaciones pasadas y venideras.

Pertenece a la generación la **igualdad** entre generante y generado. El padre genera un igual. El hijo es el padre. El padre se reconoce en el hijo. El hijo es la imagen del padre. Pero, a sua vez, el hijo no es el padre. Si el padre es, el hijo no es, es nada; debe ser, será. Hay pues **igualdad** y **distinción**.

El padre, porque es y tiene, es un **valor** para el hijo. Valor es lo mismo que: paradigma, ideal, símbolo, ejemplar, forma, figura. **La causa ejemplar** desempeña en el proceso evolutivo — **educación** — un papel decisivo. La educación es una con-figuración o con-formación de lo que se forma con-forme a la causa ejemplar. Lo que se forma saca de sí (ex-duci) una forma conforme al paradigma. Al término de la educación el hijo es el padre, es su imagen. De la distinción: ser-no ser se pasa a la igualdad y a la síntesis. Resaltamos el valor pedagógico capital de paradigma. Se trata de que el padre sea realmente valioso para el hijo, que sea una realidad en tanto padre. No se educa con meras palabras!

Lo precedente, que hemos expuesto en términos familiares a la filosofía tradicional, y que se encuentra a la mano en cualquier manual de ciencia de la educación, puede ser tratado también manejando otras categorías. En su profundidad, la relación padre-hijo, el proceso educativo, la evolución, es una **dialéctica**. Hay dialéctica cuando se da distinción, pero no cualquier distinción. La distinción de la dialéctica es entre el sí mismo y el otro. El otro trasciende al sí mismo, es la **trascendencia**. El sí mismo es la tesis y el otro es la antítesis. La tesis es la condición de posibilidad de la misma. Si el hijo (tesis) no es, la negación de lo que no es, hace que lo que no es, sea. **La educación es un proceso de constante negación del hijo por el padre**. Mediante ella el hijo deviene lo que debe ser, es. Lo que no es deviene ser. La nada se convierte en algo. En esta conversión la nada pierde su identidad, se hace lo que no es, deviene el otro. El otro es lo distinto, lo ajeno (*alienum*), lo extraño. Devenir lo otro es pues: **alienación, en-ajenación**. **Entendemos la educación como una enajenación del hijo en el padre (el otro)**. El hijo retorna al padre. Lo que era igual pero, a su vez, distinto, deviene en acto igual (síntesis).

Estas consideraciones nos han dado el horizonte para comprender lo siguiente: que, según creemos, las relaciones entre el padre y el hijo rápidamente bosquejadas fueron una realidad efectiva en la familia antigua. El padre era venerado por su valor y su dignidad. Era el centro de la familia. Había una distancia entre padre e hijo. Mediante la disciplina y el trabajo el padre hacía "subir" al hijo. El proceso educativo fue entendido como una constante ascensión del hijo. El hijo fué dejado en el lugar que le correspondía, un lugar secundario, subalterno, y el padre guardó su lugar de centro y primera figura. En la familia antigua la generación generante alcanzó pues conciencia de sí misma y se supo, en cuanto tal, colocarse frente a la generación generada. Esto posibilitó la dialéctica, el diálogo.

Si antes fué así la situación, pensamos que el panorama en la actualidad ha cambiado por completo. No encontramos diferencias, distinción, entre padre e hijo, sino **nivelación**. Pero nivelación producida por un descenso del padre al hijo. Hoy el hijo es el centro de la familia. Todo se concentra en torno a él. La figura del hijo ha cobrado importancia frente a la del padre.

Por cierto, numerosísimos factores han contribuído para esto provenientes de la modificación de todo el régimen de vida social, política, económica, escolar, religiosa. Baste con mencionar el cambio en la estructura económica: hoy el padre ya no detenta soberano el poder y la riqueza de la familia, debe contar con la participación de los hijos. Mas habría que discutir si estos factores son factores o por el contrario, consecuencias. De todas formas hay

que tomar cuenta de tres fenómenos típicos de nuestra época: concientización, individualización y socialización que, bajo la proclama universal: "derechos para todos", configuran la nivelación actual de la familia.

O debemos afirmar que la generación generante muestra hoy una mayor amor hacia la generación generada, un menor egoísmo? Quizás se piense en esto en primer lugar. Mas desde esta perspectiva es necesario tomar conciencia de lo siguiente: cuando el padre "baja" al hijo se pone en manos del hijo y se convierte en un **instrumento** de él. A su vez, el hijo está en manos del padre y se hace su instrumento. Cuando no se guardan los lugares respectivos, cuando no hay reconocimiento del otro como otro, entonces cesa el diálogo, la dialéctica, y surge el **monólogo** (la tautología) con la concomitante **instrumentalización del otro**. Ya no se oye más. Recordemos cosas expuestas en la primera lección: junto con la decadencia de la función auditiva, las manos cobran una importancia desmesurada. Y con ellas, el tocar. En oír auténtico se conserva la distancia. Cuando no se oye más, la distancia desaparece y comienza el manoseo. No confundamos pues el fenómeno del "bajar", típico de la presente época, con el amor. En fondo se trata aquí de un craso egoísmo. Juzgamos falsamente cuando pensamos que la madre o el padre que se coloca a distancia frente al hijo no lo quiere.

Tenemos pues un hecho indiscutible frente a los ojos: **hoy las generaciones están en crisis. Crisis de las generaciones significa crisis de la distancia, de la distinción, del otro, de la dialéctica.** La cara inversa de este factum es el fenómeno de la **masificación familiar**, legítimo producto de la **demagogia familiar**. La demagogia es el constante bajar del padre al hijo mediante consentimientos, mimos, complacencias. Esto significa dar primacía al no-ser sobre el ser. Y como el ser (otro, trascendencia, antítesis) es la condición de posibilidad de la conversión de la nada en ser, no hay educación, sino descenso, puro malgaste de fuerzas.

La crisis de las generaciones, que aquí la vemos circunscrita al ámbito familiar, se advierte en todos los órdenes de la vida comunitaria: escuela, fábrica, universidad, iglesia. La cuestión comienza en la familia y se expande ineludiblemente a los demás horizontes sociales.

Creo que está más o menos en la conciencia de todos la circunstancia que resume las consideraciones que venimos haciendo; en la actualidad el centro son los jóvenes, no los viejos. La figura del joven ha cobrado, al menos por lo que respecta a nuestros países, una predominancia extraordinaria. Hoy todos quieren ser jóvenes.

Preguntemos: por qué este bajar del padre al hijo? Será porque el padre nada "tiene", porque no es una valor, un paradigma en el que el hijo se pueda mirar? En efecto, el padre ni siquiera dinero tiene. La crisis viene de mucho tiempo atrás.

Tomemos cuenta en este del largo proceso de **descapitalización y desubstancialización de la cultura**. Los generantes están descapitalizados espiritual y materialmente. Esto hace que la generación madura pierda conciencia de sí misma. Sin embargo, creemos que está en nuestras manos lograr esa conciencia de alguna manera. Esta es la única posibilidad de formar las generaciones subsiguientes.

La simplisísima consigna que, quizás por simple, entraña grandes dificultades, es: "no bajar, sino hacer subir"! Lo que decimos cobra una enorme actualidad en nuestros días en el ámbito universitario, donde la nivelación y la masificación son alarmantes.

El "hacer subir" supone: vencer la comodidad, la vida fácil, querer el sacrificio y, sobre todo, tener fe.

La descapitalización de las generaciones por el constante descenso genera, en el orden humano, **la masificación animal**. En la familia, como en los demás ámbitos comunitarios, se da un crecimiento meramente vegetativo. Parece que sólo en esto se gloría la familia contemporánea: en tener hijos y más hijos! Cómo se va a educar a los hijos, esto es una cuestión secundaria, sin importancia. Pero, advirtamos, el hombre no es un animal: sin formación de la personalidad no hay auténtica generación en el orden humano. El crecimiento meramente vegetativo causa una progresiva anulación del generante en el generado.

A nadie se le debe escapar el peligro que esta situación entraña para la cultura occidental. Occidente se constituyó sobre la base de un ideal educativo de élite, donde distinción y distancia son los supuestos imprescindibles.

Sirva de cierre el registro de este fenómeno, que es un conocido tópico: **la rebelión de la masa**. Por qué el hijo, que ha recibido de su padre toda clase de mimos y complacencias, llega un día a rebelarse contra él? Cómo se explica esto?

Porque pareciera que tal rebelión es una injusticia. Es que el hijo llega una vez a tomar conciencia de sí frente al padre. Advierte la distancia, una distancia que el padre debería haber guardado, y se quiere separar. El padre entonces sufre, sin comprender la actitud de su hijo. Mas, por otra parte, el hijo también sufre al ver a su padre totalmente entregado a él, débil, nervioso, desgastado por tantos años de sacrificios...! Todo hijo cuando llega a la mayoría de edad desea ver a sus padres todavía jóvenes y bien dispuestos. No olvidemos: el hijo, en el fondo, ama la distancia.

Además: cuando la juventud se rebela qué paradigma tiene delante de sí? La rebelión se ha producido porque el paradigma ha faltado. Sin ningún norte de orientación la juventud debe hacerlo todo y sacar todo de sí. Una nada que debe parir el ser!

La conclusión de estas líneas ha de ser: impongamos la mano dura, la distancia y terminamos con la demagogia. Por cierto, un programa simple, pero arduo.

TERCEIRO CONGRESSO BRASILEIRO DE CRÍTICA E HISTÓRIA LITERÁRIA

Virgínius da Gama e Melo
Catedrático de Literatura Brasileira
Universidade da Paraíba

Obteve o mais completo êxito o Terceiro Congresso Brasileiro de Crítica e História Literária, realizado em João Pessoa, Paraíba, de 4 a 8 de Dezembro de 1962.

HISTÓRICO

Por ocasião do Segundo Congresso Brasileiro de Crítica e História Literária realizado em Assis, São Paulo, no ano de 1961, foi escolhida a Paraíba para sede do Terceiro Congresso. Por proposta do escritor Francisco de Assis Barbosa, naquela oportunidade, ficou aprovado que o referido certame seria em homenagem à memória de José Lins do Rêgo.

PATRONO E TEMÁRIO

Mais tarde a Comissão Organizadora resolveu que metade do temário seria constituída pelo estudo da obra do romancista paraibano José Lins do Rêgo e que o patrono do Congresso seria outro romancista brasileiro, também paraibano, José Américo de Almeida.

PATROCÍNIO DO CONGRESSO

Foram patrocinadores do Congresso: o reitor da Universidade da Paraíba, prof. Mario Moacyr Porto; o ministro Darcy Ribeiro, da Educação, através do prof. Durmeval Trigueiro, diretor da Divisão do Ensino Superior, que orientou tôda a fase preparatória no sul do país e tôda a realização do certame em João Pessoa; o prefeito Miranda Freire, da capital paraibana; e, por último, o governador Pedro Gondim, da Paraíba, que foi a principal garantia para a realização do Congresso.

A secretaria geral estêve a cargo do escritor Virginius da Gama e Melo, que teve como secretário adjunto o escritor Joel Pontes, e chefe de secretaria a escritora Vilma Cardoso Monteiro. O professor e escritor Soares Amóra, de São Paulo, ofereceu colaboração dedicada e brilhante tendo chegado à Paraíba dias antes da realização do certame, ali permanecendo até o final.

COMPARECIMENTO

Mais de 80 escritores brasileiros de quase todos os Estados do país participaram do conclave. Diversos escritores estrangeiros também estiveram presentes. Anotamos, entre outros: Agostinho da Silva, Honório de Melo, André Carneiro, Adriano da Gama Kury, Aida Costa, Adolfo Casais Monteiro, Antonio Candido, Amaro Quintas, Roberto Paula Leite, Braulio Pedroso, Braga Montenegro, Carlos Alberto Pontes, Carlos Heitor Cony, Carlos Neves d'Alge, Decio Pignatari, Domingos Carvalho da Silva, Edmund Albin da Silveira, Elvira Foeppe, Elysio Condé, Francisco de Assis Barbosa, Eneida, Helcio Martins, Horácio de Almeida, Irmão Elvo Clemente, Ítalo Mudado, Iris de Barboza, João Decio, José Aderaldo Castelo, João Clímaco Bezerra, Stênio Lopes, José Carlos Carbuglio, Haroldo de Campos, Luiz Costa Lima, Olveira Bastos, Oliveiros Litrento, Olívio Tavares de Araujo, M. Cavalcanti Proença, Maria Luiza Costa, Mozart Soriano Aderaldo, Pierre Furter, Nelly Novaes Coelho, Paulo Cavalcanti, Paulo Emilio Salés Gomes, Paulo Dantes, Paulo Mendes de Almeida, Pedro Xisto de Carvalho, Roberto Alvim Correia, Renato Carneiro Campos, Rolando Morel Pinto, Joel Pontes, Luciano Moraes, Vicente do Rego Monteiro, Alcides Pinto, Nelson Lustosa Cabral, Arano Suasuna, Luiz da Silva Pinto, Virginius da Gama e Melo, Juarez da Gama Batista, Milton Paiva, Apolonio Nóbrega, Vilma Cardoso Monteiro, Pantaleão Damasceno, Afonso Pereira, José Pedro Nicodemus, Francisco Hugo de Lima e Moura, Waldemar Duarte, Paulo Melo e outros.

SESSÃO DE ABERTURA

A sessão de abertura do Congresso foi solene, no Teatro Santa Rosa, na noite do dia 4. Na oportunidade, o governador Pedro Gondim saudou os escritores brasileiros, fazendo os melhores votos de sucesso nos trabalhos. Em nome do govêrno federal, falou o prof. Durmeval Trigueiro, diretor da Divisão do Ensino Superior, tendo o padre Francisco Lima saudado os congressistas em nome da Academia Paraibana de Letras. O escritor Virginius da Gama e Melo, na qualidade de secretário geral, leu a mensagem do patrono do Congresso, romancista José Américo de Almeida, e outras mensagens congratulatórias de Austregésilo de Athayde presidente da Academia Brasileira de Letras, e do escritor Peregrino Júnior, presidente da



Inauguração da Feira de Livros, vendo-se M. Cavalcanti Proença, Paulo Mendes de Almeida, Edmund Albin da Silveira, Nelson Lustosa Cabral, governador Pedro Gondim, Luiz Pinto, Soares Amora, Horácio de Almeida, Afonso Pereira.

Gilberto Freyre, reitor João Alfredo (da Universidade do Recife) prof. Durmeval Trigueiro, diretor da Divisão do Ensino Superior, governador Pedro Gondim, na sessão de encerramento do Congresso quando o escritor Virgínius da Gama e Melo saudava o conferencista:
Gilberto Freyre.



Da esquerda para a direita: João Clímaco Bezerra, Eneida, Braga Montenegro, José Aderaldo Castelo e Mozart Soriano Aderaldo, no engenho Itapuá, mundo de José Lins do Rêgo.

União Brasileira de Escritores, indicando como seu delegado o escritor Simeão Leal, ali presente.

Professor Joel Poentes agradeceu em nome dos congressistas as boas vindas do governador e do Padre Francisco Lima.

SESSÕES PLENÁRIAS

As sessões plenárias realizaram-se na Faculdade de Filosofia. O número de teses obrigou a Comissão Organizadora a dividir as sessões em dois grupos simultâneos: no auditório procedia-se ao debate das teses referentes a José Lins do Rego enquanto num outro debatiam-se as teses de literatura geral.

Foram as seguintes as teses sobre a obra de José Lins do Rêgo apresentadas e debatidas em plenário: "A presença do estrangeiro no mundo da ficção de José Lins do Rêgo", de Vítor Ramos; "Da Memória à Imaginação", de Rolando Morel Pinto; "José Lins do Rêgo e sua contribuição marinista" de Oliveiros Litrento; "José Lins do Rêgo, valor social e Literário", de Edmundo Albin da Silveira; "Paisagem Funcional em Lins do Rêgo", de Virginius da Gama e Melo; "A expressão do homem na obra de José Lins do Rêgo", de Nelly Novaes Coelho; "Tradições em Decadência", de José Carlos Carbuglio; "Sentido Dramático do Tempo em "Fogo Morto", de Teresa Pires Vara.

LITERATURA GERAL

Na secção de Literatura Geral foram apreciadas as seguintes teses: "Da Tradução, como criação e como crítica", de Haroldo de Campos; "Jornal de Timon: singularidade de uma resposta", de João Alexandre Barbosa; "Notícia — a poesia brasileira em ação", de Decio Pignatari; "Teatro, região e tradição", de Ariano Suassuna; "Antonio Candido e o Nacionalismo Literário", de Wilson Chagas; "O campo visual de uma experiência antecipada: Souza Andrade", de Luiz Costa Lima; "Poesia e Sociedade", de Pierre Furter; "Do ensaio, da crítica literária, Sílvio Romero", de Roberto Paula Leite; "O neoconcretismo e o suicídio da poesia brasileira", de Oliveiros Litrento.

CONFERENCISTAS

Durante as sessões do Congresso, para o plenário completo, foram realizadas duas conferencias sobre José Lins do Rêgo. A primeira, visão geral, esteve a cargo do professor Antonio Candido. M. Cavalcanti Proença proferiu a segunda sobre "Aspectos Estilísticos da Obra de José Lins do Rêgo, ocasião em que relatou simultaneamente a tese de Virginius da Gama e Melo — "Paisagem Funcional em Lins do Rêgo".

A sessão solene de encerramento do Congresso teve lugar no auditório da Faculdade de Direito, sob a presidência do governador

Pedro Gondim, e constituiu-se da conferência depoimento do escritor Gilberto Freyre, intitulada "Um Caso de Influências Recíprocas", paralelo entre a obra do romancista e a do sociólogo. Em nome do Congresso, Virgínius da Gama e Melo saudou o escritor Gilberto Freyre.

MOÇÕES

Na sessão plenária de encerramento foram aprovadas diversas propostas, entre as quais: votos de pesar pelo falecimento dos escritores Olívio Montenegro e Moacir de Albuquerque e pela esposa do patrono José Américo de Almeida; proposta de Barboza Melo solicitando ao chefe do govêrno, ministro Hermes Lima, sua atenção para o problema da importação do papel para a imprensa e livro, apoiando a campanha que se está fazendo par estender a êsse setor de cultura o dólar-petróleo para importação do mencionado papel; apoio às reformas de base; voto de louvor ao escritor Severino Cabral de Campos pela realização da Semana da Paraíba, proposta de Nelson Lustosa Cabral; recomendação ao govêrno da Paraíba no sentido de homenagear a memória do pintor Santa Rosa, proposta de Simeão Leal; criação de um Laboratório de Textos, iniciativa de Pedro Xisto de Carvalho; tombamento e desapropriação pelo Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, do engenho Itapuá, onde viveu sua infância o escritor José Lins do Rêgo, proposta de Elysio Condé.

BRASÍLIA — O PRÓXIMO

Nessa mesma reunião o plenário aprovou, por aclamação, a proposta da Universidade de Brasília, apresentada pelo escritor Helcio Martins, no sentido de que o Quarto Congresso Brasileiro de Crítica e História Literária seja realizado na capital federal. O escritor e professor Helcio Martins, em nome da Universidade de Brasília, agradeceu aos congressistas.

ARTES PLÁSTICAS E LIVRO DE MOACIR

Durante o Congresso foi inaugurada uma exposição universitária de artes plásticas na Associação de Cultura Francesa, ocasião em que falou aos congressistas o escritor Vanildo de Brito. Em seguida foi instalada a Feira de Livros, com o lançamento da obra póstuma de Moacir de Albuquerque — "Teoria e Técnica Literária" — editada pela União Brasileira de Escritores, secção de Pernambuco. Apresentando o livro, falou o presidente da UBE pernambucana, escritor Paulo Cavalcanti, tendo agradecido o professor Jofre Borges de Albuquerque, irmão de Moacir de Albuquerque.

HOMENAGEM DO GOVERNADOR E DO PREFEITO

Em Palácio, o governador Pedro Gondim recebeu os congressistas para um almoço. Francisco de Assis Barbosa saudou o governador e o poeta Jansen Filho recitou versos de sua autoria. O governador da Paraíba, mais uma vez, exaltou os escritores ali reunidos.

No Parque Arruda Câmara, o prefeito Miranda Freyre ofereceu aos escritores um churrasco que contou com a presença de destacadas figuras locais. Paulo Mendes de Almeida animou a reunião.

VISITA AO MUNDO DE LINS DO RÊGO

Ponto alto do Terceiro Congresso foi, sem dúvida, a visita ao mundo de José Lins do Rêgo, conservado quase totalmente em sua feição primitiva. Os engenhos Corredor e Itapuá foram visitados pelos escritores brasileiros, ali encontrando o mundo autêntico de José Lins do Rêgo, inclusive conversando com personagens dos seus romances, ainda vivos, e pessoas que participaram de sua vida.

Encerrando a excursão retrospectiva, o industrial Renato Ribeiro Coutinho ofereceu almoço regional aos congressistas na Usina Santa Helena, havendo vista ao tamarindo celebrado na poesia de Augusto dos Anjos.

NOITE FOLCLÓRICA NA FORTALEZA

Na parte social destacou-se ainda a Noite Folclórica na Fortaleza de Cabedelo organizada pelo teatrólogo e contista Altamir de Alencar Pimentel. Iniciou-se com um "côco de roda"; em seguida, o "João Redondo", estágio primitivo do teatro de títeres do tipo luva; e, último, o longo auto da Nau Catarineta, também conhecido por Fandango, Chegança e Barca, do folclore ibero-lusitano, com instrumentária da armada portuguesa.

PUBLICAÇÕES

Durante o Terceiro Congresso, o "Jornal do Comércio", do Recife, publicou uma edição especial em homenagem ao certame e a José Lins do Rêgo. O Plano Cultural do governador Pedro Gondim fez distribuir aos congressistas o album "Itinerário Lírico da Cidade de João Pessoa", com poesia de Jomar Moraes de Souto e desenhos de Boris; "Depoimento sobre José Lins do Rêgo", de Oscar de Castro; e o escritor Waldemar Duarte fez comunicação, em plaquete, sobre poetas paraibanos, com o título de "Interpretando Osíris de Belli".

JOGRAL, QUARTETO E CANTADORES

Em outras oportunidades exibiram-se aos congressistas o Jogral Universitário, o Quarteto de Cordas da Rádio Tabajara e Orquestra Sinfônica, tendo havido ainda noite de serenata de cantadores nordestinos.

GOVÊRNO PUBLICARÁ "ANAIS"

"Os "Anais" do Terceiro Congresso Brasileiro de Crítica e História Literária serão publicados em breve pelo govêrno da Paraíba, conforme foi assegurado pelo governador Pedro Gondim, já tendo sido encarregado de organizá-los o escritor Virgínius da Gama e Melo.

LA FRONTERA LINGUISTICA ENTRE EL PORTUGUES Y EL ESPAÑOL EN EL NORTE DEL URUGUAY (*)

José Pedro Rona

I. Interrelación del portugués y del español en el Río de la Plata.

1.1. — Dice Antoine Meillet, en "Les Langues dans l'Europe Nouvelle" (1): Pour qu'il y ait une limite linguistique nette, il faut que deux langues distinctes, parties de centres éloignés, s'étendent en allant à la rencontre l'une de l'autre jusqu'au moment où elles viennent se toucher" Agrega luego: "Mais la différenciation spontanée d'une langue commune sur un domaine étendu ne donne lieu qu'à des parlars de transition. — Elle exclut toute limite précise de dialectes" "Agrega, finalmente (2): "Une limite linguistique tranchée résulte toujours de quelque accident historique".

(*) Comunicação discutida e aprovada com especiais louvores no I CONGRESSO BRASILEIRO DE DIALECTOLOGIA E ETNOGRAFIA, realizado em Pôrto Alegre, de 1 a 7 de setembro de 1958.

O relatório foi feito pelo Prof. Diego Catalán, então da Universidade de La Laguna. — As pesquisas referentes aos limites e relações entre o português e o espanhol continuaram dirigidas pelo autor nos anos 1959, 1960 e 1961, no Uruguai Argentina e Paraguai, e alguns dos resultados foram apresentados no IV Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros realizado em Salvador, 1959, e publicados sob o título de "El dialecto fronterizo del Norte del Uruguay" (com um apêndice sobre o dialecto hispano-português "caingusino" da Província de Misiones) pelo Departamento de Lingüística da Faculdade de Humanidades e Ciências da Universidade de Montevideu.

No trabalho que publicamos hoje foram corregidos só aqueles aspetos nos quais pesquisas ulteriores revelaram fatos novos ou permitem novas interpretações dos já conhecidos. — Não se trata portanto de uma descrição fónica, gramatical ou léxica do "dialecto fronteiriço" do Norte do Uruguai, senão de uma mera comprovação do fenómeno de mistura lingüística que se registra na zona mencionada.

(1) A. Meillet, *Les Langues dans l'Europe Nouvelle*, Paris 1918 pág. 168.

(2) *Ibid.*, pág. 169.

En el caso del límite entre el portugués y el español, hablados en el Brasil y en el Uruguay respectivamente, estamos indudablemente en presencia de un caso del tipo primero, esto es, de dos lenguas que avanzan desde puntos distintos hasta encontrarse. — Por lo tanto deberíamos esperar una frontera netamente diferenciada y fácilmente determinable en el mapa. — Así debería suceder, a pesar de la similitud y del parentesco original entre estas dos lenguas, puesto que, como observa Meillet a propósito de los dialectos servo-croatas y eslovenos, basta una simple trasposición de dialectos, por vía de la migración, para que se presente un límite lingüístico neta.

El hecho histórico que debería determinar esta frontera lingüística, es la colonización de esta región de América, por españoles partiendo de Buenos Aires, por un lado, y, por el otro, por portugueses con base en la zona central de la costa del Brasil. — Se trata, precisamente, de un hecho del tipo que describe Meillet.

1.2. — Cuando examinamos la zona de encuentro de estas dos lenguas, observamos, a pesar de lo dicho, la ausencia total de una reta línea divisoria y, lo que es más interesante todavía, la formación de un dialecto intermedio por mezcla de ambas lenguas. — Esto hace que la realidad lingüística en la zona de la frontera corresponda, más bien, al tipo de variación dialectal, como si se hubiese hablado antes una sola lengua común al Brasil y al Uruguay y esta lengua común se hubiera diversificado formando dialectos, hasta llegar a la situación actual. — Se sabe que esto no ha sucedido así, por lo que resulta sorprendente el resultado de las investigaciones dialectales en el Norte del Uruguay. — De estas investigaciones resulta que la transición del castellano al portugués presenta aquí y ahora exactamente las mismas características que en la porción nord-occidental de la Península Ibérica. — En efecto, hay una neta diferencia entre los hablantes extremos que son — tomando como territorio en estudio la República Oriental del Uruguay y el Estado de Río Grande do Sul — el habla de Montevideo y otras zonas del Sur del Uruguay, por un lado, y el habla de Pôrto Alegre y otras zonas septentrionales de Río Grande, por el otro. — En cambio, en los hablantes intermedios, las diferencias se producen muy lentamente, no existiendo mayores divergencias entre hablantes vecinos. — Hasta tal punto es notable la similitud entre las dos situaciones que en territorio uruguayo se ha formado también una especie de dialecto intermedio, que presenta algunos rasgos del portugués y otros del castellano, como el grupo astur-leonés en el Occidente de España, aunque, claro está, estos rasgos no son los mismos. Este dialecto intermedio recibe aquí el nombre de "dialecto fronterizo", y a él nos referiremos más adelante (v. 3.2. y 5.2.).

1.3. — Esta situación lingüística, en cuanto se aparta de lo que determinados hechos históricos deberían significar, tiene que

ser explicada mediante otros hechos históricos. — A éstos nos referiremos a continuación.

En primer término, debemos observar que todo el territorio en estudio, es decir, el conjunto de Rio Grande do Sul y la República Oriental del Uruguay, fué colonizado primeramente por los españoles. — Apesar de que la población española de Río Grande do Sul nunca fué numerosa y las bases de una vida local realmente orgánica solamente fueron establecidas por los colonos de origen portugués, no es menos cierto que la llegada de éstos y la paulatina absorción o gradual retirada de los españoles se verificaron a ritmo lento, en varias etapas sucesivas, que comienzan en 1733 y terminan con el tratado del 12 de octubre de 1851 que determina los actuales límites entre los dos países. — Esta sucesiva traslación del límite político representa un escalonamiento de zonas donde el portugués se asentó sobre una población base cada vez más densamente española y sobre una capa subyacente indígena cada vez más intensamente españolizada. — Este es, pues, el primer elemento determinante de una transición gradual de una lengua a otra.

Entre 1816 y 1825, todo el actual territorio uruguayo fué ocupado por los portugueses y, luego, por los brasileños, al ser el Brasil declarado independiente en 1822. — Esto significó, no solamente un temporario predominio político, sino también cierto grado de colonización, puesto que algunos núcleos de colonos fueron estableciéndose en estas tierras, procedentes, sobre todo, del Sur del Brasil. — Claro está que la colonización portuguesa fué tanto más intensa cuanto menos densa era la población originaria de base española. — En consecuencia, cuanto más al Sur se encontraba una zona, menos colonos portugueses y brasileños recibía. — Se desarrolla así un segundo grado de escalonamiento, ya dentro del territorio uruguayo, de Norte a Sur. — Este, es, pues, el segundo elemento determinante de la transición gradual. — Hubo, también, una colonización anterior en la zona de Colonia, y cierto número de prisioneros de guerra portugueses se establecieron en la zona de San Carlos y Rocha durante las campañas del General Zavallos en Río Grande, entre 1763 y 1780 (3), pero estos movimientos no tuvieron gran repercusión lingüística, puesto que estas poblaciones portuguesas se retiraron después, en su gran mayoría, al Brasil. —

El tercer factor étnico, representado por mezcla de pobladores españoles y portugueses, dura ininterrumpidamente hasta nuestros días. — Consiste en el establecimiento de numerosos ciudadanos brasileños en territorio uruguayo, y viceversa. — No existen, lamentablemente, cifras oficiales al respecto, pero, en conversaciones personales con maestros de escuela y con funcionarios encargados de la expedición de cédulas de identidad en las Jefaturas de

(3) Cf. F. Fajardo Terán, *Historia de la Ciudad de San Carlos*, Montevideo 1953.

Polícia de los Departamentos fronterizos, he podido cerciorarme de la extraordinaria intensidad que adquiere este verdadero movimiento migratorio. — En algunas zonas, por ejemplo, al Oeste de Chuy, en el Departamento de Rocha, puede decirse que casi la mitad de la población actual nació en el Brasil. — En la zona de Garao, en el Departamento de Cerro Largo, esta proporción llega al 75%. — Algo parecido sucede en casi toda la franja fronteriza y también en algunos Departamentos más alejados de la frontera, como en Tacuarembó o Treinta y Tres. — No existen, tampoco, datos precisos acerca del fenómeno inverso, esto es, la radicación de uruguayos en territorio brasileño, pero éste debe ser también de considerable magnitud, a juzgar por la información que he obtenido con respecto a la inscripción de personas nacidas en el Brasil, de padres uruguayos, en el Registro Cívico Nacional de nuestro país. — Establecidos estos hechos en sí — y lo está sólidamente —, aunque no puedan obtenerse datos numéricos, estadísticos, puede concluirse que aquí estamos en presencia de otro factor importante de mezcla lingüística.

1.4. — Además de los factores étnicos, existen también los factores culturales que no son menos importantes. — En vista de las malas comunicaciones existentes hasta hace muy poco tanto en el Uruguay como en el Sur de Río Grande, la zona septentrional del Uruguay y la meridional del citado Estado brasileño formaban una sola unidad cultural y, hasta cierto punto, económica, aislada tanto de Montevideo como de Pôrto Alegre. — Debe tenerse en cuenta que la carretera de Montevideo a Rocha se abrió apenas en 1940 y la de Rivera solamente en 1953. — Viceversa, ciudades como Santa Vitória do Palmar tienen, hasta hoy, mucho mejores comunicaciones hacia el Uruguay que a Pelotas o Bagé. — Las ciudades a todo lo largo de la frontera son gemelas y constituyen virtualmente, en cada caso, una sola ciudad, con su vida económica y cultural íntimamente entremezclada. — Así Artigas y Quaraí, Rivera y Santa Ana do Livramento, Aceguá y Aceguá, Río Branco y Yaguarão, Chuy y Xuí, constituyen virtualmente ciudades únicas. — La frontera está representada por una calle, una de cuyas aceras es brasileña y la otra uruguaya. — Los comercios de cualquiera de las partes surten indistintamente a la población de todo el conjunto, según las oscilaciones momentáneas de los precios de los diversos artículos en uno y otro país. — Los espectáculos públicos son frecuentados también indistintamente. — Hay, incluso, muchos pobladores residentes en un país y que trabajan en el otro. Es cierto que hay, de cada lado, una neta conciencia de pertenencia de cada uno a su patria, pero esto no impide una continua mezcla cultural y económica y, por lo tanto, también lingüística. — La incidencia del factor lingüístico es tan evidente que, por ejemplo, a los habitantes de Rivera no se les da en Santa Ana do Livramento el nombre de **uruguayos**, sino **castelhanos**.

Por lo demás, esta influencia cultural y económica no se limita a las ciudades, sino que abarca también el campo, en cuanto el fenómeno de que las ciudades gemelas forman una sola unidad, se limita a la ciudad en sí, sino que se refiere también a la ciudad como centro de atracción para la campaña. — Abarca, pues, ininterrumpidamente toda la zona fronteriza.

II. Determinación de las variaciones lingüísticas.

2.1. — Cuanto dijimos hasta ahora, representa, en grandes líneas, la motivación histórica de este tipo especial de transición que se observa entre el portugués y el español en el Norte del Uruguay. — Objetivamente, esta transición está determinada por isoglosas particulares que deben situarse, una por una, en el mapa. — A mediados de 1957, en el Departamento del Lingüística de la Facultad de Humanidades y Ciencias de Montevideo, el que escribe estas líneas dio comienzo a esta tarea, mediante el uso de cuestionarios especiales. — Estos cuestionarios son remitidos a los maestros de escuela para su contestación. — Se logró, gracias a la colaboración de las autoridades de enseñanza primaria, que se realizaran en cada escuela reuniones de todos los maestros para contestar en conjunto el cuestionario.

Puesto que aquí no se trata de determinar **todo** el vocabulario de una región, o **todo** el sistema fonético y fonológico, o **todo** el paradigma de la conjugación, sino de establecer la extensión de isoglosas brasileñas que no se conocen **a priori**, toda la investigación debe dividirse en dos etapas: la comprobación de la **existencia** del portuguesismo y, luego, la determinación de su **extensión**. — Estas dos etapas deben realizarse individualmente para cada portuguesismo en particular. — Por lo tanto, en lugar de poder prepararse desde el principio un cuestionario extenso, se sigue un método especialmente elaborado que creemos el más adecuado a la problemática de esta investigación. — Se eligió un grupo de 10 portuguesismos conocidos y se realizaron consultas preliminares entre algunos maestros de los Departamentos de Rocha y Rivera. — En base a sus contestaciones y a nuevos datos aportados por ellos, hemos confeccionado el primer cuestionario, que contenía 56 preguntas, distribuídas del siguiente modo:

- 4 preguntas relativas a la fonética
- 9 preguntas relativas a la morfología verbal
- 41 preguntas relativas al léxico
- 2 preguntas relativas a la sintaxis

Con este cuestionario se envió otro auxiliar, en el cual no estaban marcados de antemano los portuguesismos, sino que había espacios previstos para que los maestros anotaran "otros" fenómenos observados en el habla local. — Se les pidió a los maestros que anotasen en esta segunda hoja todos los modos observados,

aunque no fueran, a su juicio, portuguesismos, puesto que entendemos que no siempre puede el maestro de escuela juzgar la procedencia de un modo lingüístico.

Este procedimiento dio el resultado esperado, ya que, en los cuestionarios auxiliares que se han recibido de vuelta, se encuentra un promedio de 16 modos por cuestionario que, después de cuidadoso análisis, pueden reputarse portuguesismos. Con este nuevo material, se confeccionó un segundo cuestionario fijo que se envió a todas las escuelas, acompañado siempre por un cuestionario auxiliar, en el cual recogemos nuevos datos; luego fué enviado el tercer cuestionario, el cuarto, el quinto, etc. . . — Hasta ahora se enviaron siete cuestionarios a todas las escuelas, acompañados siempre de un cuestionario auxiliar. —! Está previsto, naturalmente, que el número de modos **nuevos** recogidos en los cuestionarios auxiliares irá siempre decreciendo.

2.2. — Por la misma razón, esto es, porque no nos interesa, a los fines de esta investigación, determinar la distribución de distintas palabras que designan un concepto, sino la extensión de los portuguesismos, no hemos usado el procedimiento común en esta clase de encuestas, que consiste en indicar el concepto y pedirle al informante que indique la palabra usada en su localidad para expresarlo. — Puesto que nos interesa la extensión de las isoglosas portuguesas, nos basta con ir hasta el límite de determinado portuguesismo, ir más allá del límite mismo, pero sólo lo suficiente como para saber dónde el correspondiente portuguesismo ya **no existe**. — No nos interesa, desde nuestro punto de vista específico, cuál es el modo castellano que lo reemplaza más allá de este límite. — Existe, naturalmente, la posibilidad de el modo que comienza más allá de determinada isoglosa sea otro portuguesismo. — No existe, sin embargo, para nosotros, ninguna diferencia teórica o metodológica entre tales portuguesismos y cualquier otro portuguesismo. — Por lo tanto, éstos también deben surgir mediante el método adoptado de los cuestionarios auxiliares.

2.3. — Dentro de nuestro estudio y a efectos de delimitar las distintas zonas o distintos grados de influencia portuguesa, debimos distinguir varios tipos de portuguesismos. — Nos interesa, en primer lugar, saber si el modo en cuestión se adapta o no al sistema fónico del castellano. — Luego, si su significado es el mismo que tiene en portugués. — Finalmente, si se trata de un modo que ha eliminado otro castellano, o bien convive con él. — En una palabra, tomamos en cuenta también la sinonimia a estos efectos. — De acuerdo con estos principios, en el cuestionario indicamos las palabras que nos interesan, con su significado, pidiéndole al informante que nos especifique para cada modo:

- 1) si ocurre en la región
- 2) si hay alteración en su forma

3) si hay alteración en el significado

4) si se usa también la palabra castellana que designa el mismo concepto

De esta manera, hemos podido establecer, por ejemplo, un límite entre la palabra **dobradiça** "bisagra" y su forma adaptada al castellano: **dobladiza**. — También hemos podido encontrar portuguesismos que en distintos puntos tienen distintos significados, como, por ejemplo, **grelado** que en el Departamento de Rocha significa "brotado", mientras que en el Norte significa "brillante". — La palabra **cisco** tiene, en fin, seis significados distintos, según el lugar. — En el mapa N.º 2 puede adistribución que indica con bastante claridad que las acepciones "carbón" y "pizca, trozo pequeño de algo" son de origen hispánico, mientras que "basura" y "papel carbónico" son portuguesismos. — "Papel carbónico" se casa exclusivamente en los dos subdialectos tuteantes, el ultrasserrano y el tacuarembense.

2.4. — Hasta el presente hemos recogido más de 2.000 modos lingüísticos que pueden considerarse portuguesismos, aunque la extensión geográfica sólo fué determinada para los 300 modos de los 7 primeros cuestionarios. — Puesto que, muchas veces, resulta imposible determinar *a priori* si se trata o no de un portuguesismo, hemos incluido todos los casos dudosos, cuyo origen se sabrá precisamente en base a la futura definición de su extensión geográfica.

Las isoglosas resultan de la representación cartográfica de los datos obtenidos en 1.625 lugares de toda la República Oriental del Uruguay.

III. Los resultados obtenidos.

3.1. — Con los resultados obtenidos hasta ahora, hemos podido encontrar, a grandes rasgos, tres zonas distintas en la frontera. — Primero, la frontera de Chuy, donde no existe actualmente apreciable influencia lingüística; luego, la frontera extensa de los Departamentos de Cerro Largo y Rivera, donde esta influencia es intensísima y profunda; y, finalmente, la frontera de la parte occidental del Departamento de Artigas, donde la influencia es intensa cerca de la frontera, pero disminuye rápidamente, aunque la penetración es aquí mas profunda que en ningún otro lado. — Estas tres realidades se reflejan muy bien en los mapas lingüísticos que hemos delineado, por isoglosas que, aunque todavía no son muy numerosas, coinciden perfectamente. — En cuanto a la profundidad de la penetración, véase el mapa N.º 1.

Esta diferenciación entre distintos tipos de frontera depende de la relativa importancia cultural y econômica de las zonas adyacentes, a cada lado de la frontera. — No es un fenómeno aislado, puesto que se da igualmente en todas las fronteras entre dos na-

ciones de habla distinta. — Precisamente en lo tocante al Brasil, cabe notar la diferencia entre las fronteras con Bolivia, Paraguay, Argentina y Uruguay, por una parte, donde el portugués tiene una notable pujanza frente al castellano y, por otra parte, las fronteras con el Perú, donde, al contrario, es el castellano el que penetra a través del límite político, debido a la vida relativamente más organizada del lado peruano y a la mayor dificultad de las comunicaciones del lado brasileño.

Aquí en el Uruguay, la resistencia del castellano en la región de Chuy es tan intensa que ni siquiera la constante inmigración de brasileños procedentes de Santa Vitória do Palmar puede facilitar la penetración lingüística. — En esta zona no se ha desarrollado ningún dialecto fronterizo y, veinte kilómetros al Sur de Chuy, en el pueblo de La Coronilla, apenas se encuentran algunas palabras aisladas de origen portugués que, por otra parte, pueden ser también leonesismos (cf. 4.6.). — Esto se debe principalmente al hecho de que la población brasileña de Xuí es virtualmente inexistente, ya que consiste simplemente en unos pocos comercios que venden mercadería brasileña a los habitantes de la villa uruguaya y a los turistas uruguayos.

3.2. — En cuanto a profundidad, partiendo de la frontera, encontramos cuatro zonas muy bien identificables, que hemos intentado representar en el mapa N.º 1.

La primera de ellas, en la frontera propiamente dicha y en algunos puntos hacia adentro del Uruguay, se caracteriza por el hecho de que la población habla portugués, aun cuando, en muchos casos, sepa hablar también castellano. — Se trata, naturalmente, de un portugués dialectal, "gaúcho".

La segunda zona corresponde a lo que los mismos habitantes de esta región llaman "**dialecto fronterizo**" (4). — Consiste éste en una mezcla de portugués y español, pero que no es ni portugués ni español y resulta con frecuencia ininteligible tanto para los brasileños como para los uruguayos. — Este dialecto es de base portuguesa, hispanizada.

En la tercera zona, se habla castellano, con gran cantidad de de portuguesismos, sobre todo léxicos, pero también algunos morfológicos. — En cambio, la fonética ya es puramente castellana, y las palabras tomadas del portugués están adaptadas al sistema general del castellano. — Así, mientras que en el dialecto fronterizo todavía se dice **feijão**, en esta tercera zona de transición la forma de esta palabra es **feyón**. — Dentro de esta zona, la disminución de la cantidad de portuguesismos es gradual, pero, en general, puede decirse que hay influencia portuguesa notable hasta el límite de los Departamentos de Salto y Paysandú, continuando des-

(4) Este "dialecto fronterizo" tiene dentro de la literatura nativista uruguaya, a su propio poeta: Agustín R. Bisio.

pués el límite correspondiente aproximadamente por la mitad del Departamento de Tacuarembó, en la parte Sur de Treinta y Tres y en el Norte de Rocha, hasta un punto situado entre San Luis y Chuy. — Al Sur de esta línea, hay todavía portuguesismos, en lo que llamaríamos la cuarta zona, pero su cantidad es tan pequeña que no llama la atención del oyente procedente de otras regiones de habla española. — No es posible trazar el límite meridional de esta cuarta zona, ya que la disminución del número de los portuguesismos es gradual y algunos llegan hasta la orilla del Río de la Plata. — Así, por ejemplo, hemos encontrado **jeito** "maña" hasta la ciudad de Maldonado, y **buraco** "agujero" hasta Montevideo, aunque hay varias zonas en el país que usan el equivalente castellano **huraco**. Hemos encontrado **aleyado** (aleijado) "lisiado" en todos los Departamento del Uruguay, lo mismo que **hasta** "hasta" (oxítono por influencia del por. **até**), o "**hablar en alguien**" "**hablar de alguien**", etc., mientras que la mayor parte de los modos aportuguesados se presentan sólo en las regiones fronterizas.

Por lo tanto, en esta cuarta zona hemos incluido todo el resto de la República Oriental del Uruguay.

IV. Los distintos tipos de portuguesismos.

4.1. — Los portuguesismos pueden manifestarse de varias maneras en cualquiera de las zonas mencionadas en 3.2. — Lo más corriente es, naturalmente, encontrar palabras portuguesas o giros portugueses, fenómeno consistente en un simple préstamo o en un calco semántico. — Sucede, sin embargo, que muchas veces el efecto de la influencia brasileña es de **selección**, esto es, que entre dos o más palabras que formaban parte del sistema del castellano en la época en que fué poblado el Uruguay, para expresar el mismo concepto o conceptos similares, se conserva una en la región fronteriza y otra en el resto del país. — Cuando la palabra conservada en el Norte es coincidente con la que forma parte del sistema del portugués, puede considerarse que se trata de un verdadero portuguesismo, aun cuando la palabra o giro en cuestión estén registrados en el Diccionario de la Real Academia Española. — Ya C. Martínez Virgil (5) llamó la atención sobre la gran frecuencia de arcaísmos conservados en el Uruguay y coincidentes con el portugués, el leonés o el gallego, aunque él no llegó a percibir que por este mismo hecho estas palabras pueden ser clasificadas como portuguesismos.

4.2. — Existen también numerosos portuguesismos que no son siquiera arcaísmos, sino palabras castellanas que figuran en el Diccionario de la Real Academia Española y que en España son

(5) C. Martínez Virgil, *Arcaísmos Españoles Usados en América*. — En "Boletín de Filología" Montevideo, II: 8-9 (1938), pgs. 131-198.

de uso común como en el Norte del Uruguay, pero que aquí en el Uruguay se deben indudablemente a la influencia del portugués. — De acuerdo con el antiguo concepto de la investigación dialectal, que estudiaba solamente lo que **se aparta** de la norma ejemplar, dejando de lado todo lo que **concuerta** com ella, estos fenómenos no habrían podido ser incluídos entre los portuguesismos, puesto que pertenecen al sistema del castellano a igual título que al portugués. — Sin embargo, si consideramos los modos dialectales en cuanto áreas limitadas por isoglosas, debemos admitir que todos aquellos modos que no se dan en la totalidad del territorio lingüístico hispano, son dialectales, sin perjuicio de ser o no ser, al mismo tiempo, ejemplares. — Entonces el castellano académico queda reducido a su verdadera naturaleza, la de **norma ejemplar**, mientras que la lengua como realidad es el conjunto de los hablares que existen en el territorio lingüístico hispánico. — Para determinar si se trata de un portuguesismo, no es pertinente juzgar si tal modo lingüístico fué o no elegido par formar parte de la norma ejemplar, ya que el dialecto no deriva de la norma de ejemplaridad. — Ni se puede, en estos casos, llegar a resultados que sean idénticos para **todos** los hablares españoles. — Es necesario juzgar el modo lingüístico dentro de cada hablar en particular, puesto que puede ser portuguesismo en algunos hablares y no serlo en otros. — Más que su extensión geográfica, importa aquí su oposición — determinada por una isoglosa — a otros modos igualmente castellanos, y la **causa** de su selección.

En el terreno que nos ocupa, lo característico es que estos fenómenos están "encerrados" entre el castellano del resto del Uruguay y el portugués de Río Grande do Sul. — Así, por ejemplo, las palabras **magro** y **flaco** figuran a títulos iguales en el Diccionario de la Real Academia española y se dan en determinados hablares españoles, pero en el Uruguay se usa solamente **flaco**, mientras que en la zona limítrofe aparece con mayor frecuencia **magro**. — Si deseamos delimitar el área de **magro**, podemos trazar una isoglosa en el Sur, pero no en el Norte, o, al menos, no en territorio uruguayo. — Por lo tanto, dentro del territorio uruguayo, esta palabra es un dialectalismo y es, por su origen, por la causa de su selección, un portuguesismo, a pesar de encontrarse también en el castellano ejemplar. — En las mismas condiciones se encuentran, por ejemplo, **fiasco** "fracaso" o **tarasca** "mujer agresiva", **bodoque** "honda", **azude** "dique", etc. . . .

4.4. — Existen, además verdaderos uruguaysmos, creados con crónico que nos permitiría conocer, en cada caso, si las palabras o giros incluídos en 4.2. son, en realidad, préstamos simples o bien préstamos por selección. — Esto se debe a lo verdaderamente exiguo de las fuentes escritas de la época de la Colonia.

4.4. — Existen, además, verdaderos uruguaysmos, creados conforme a las reglas generales derivación o composición dominantes en

América. — Algunas veces, las nuevas palabras así creadas coinciden con una palabra portuguesa. — Si, entonces, su área de aplicación es lindante con el Brasil, podemos catalogar estas palabras entre los portuguesismos. — Así sucede, por ejemplo, con algunas palabras creadas por medio de sufijos de gran productividad en América, como **—oso** o **—ear**. — Citaré como ejemplo las palabras **caldoso** “con mucho caldo o claro (referido a la sopa)”, **altear** “alzar” y **bandear** “pasar”. — La primera de estas palabras tiene su área de aplicación en todo el Norte y en el sub-dialecto **ultraserrano**, mientras que la segunda se usa en una amplia zona al Sur de la frontera, pero sin incluir el **dialecto fronterizo**. — **Bandear** es de aplicación general en todo el país. — Las tres aparecen también en el portugués de Río Grande do Sul. Aunque se trata de palabras que comparten las características generales de muchos americanismos españoles, en cada caso hay algún aspecto que hace de la respectiva palabra un portuguesismo. — Así, por ejemplo, en el caso de **caldoso**, el portuguesismo consiste en la selección de **este** sufijo, cuando en el resto del país se prefiere **caldudo**. — En el caso de **altear**, aparece esta palabra para desplazar el verbo **alzar**, de gran vitalidad en todo el Continente de habla española, lo cual no es explicaría si no fuera precisamente por el influjo del portugués en la selección. — En otras regiones del Continente se formó también **altear**, pero con otros significados y desplaza otras palabras de menor vitalidad. — En cuanto a **bandear**, el portuguesismo está en el significado, ya que se trata de una palabra de formación corriente en todo el Continente. — Siendo el sufijo **—era** el de más corriente uso en la América Española, es natural que de **banda** o **bando** se haya formado **bandear**. — Sin embargo, esta palabra, creada igualmente en otros países americanos, tiene siempre otras acepciones: en Chile es “atravesar con un proyectil”, en la América Central “perseguir” y “enamorar a una mujer”, en la región cuyana “no contestar el saludo”, en Nicaragua “prevaricar”, y en la Argentina y Uruguay es “hacer un papelón” o “inculpar”. — Por consiguiente, la acepción de “pasar”, coincidente con Río Grande do Sul, es, claramente, un portuguesismo en el terreno semántico.

4.5. — A veces — sobre todo dentro del **dialecto fronterizo**, no es una palabra portuguesa el modo cuya selección constituye un portuguesismo, sino una modalidad portuguesa común a varias o a muchas palabras. — Esto sucede sobre todo en aquellos aspectos en que el hablante “fronterizo” tiene conciencia de la existencia de numerosas palabras castellanas y portuguesas que se distinguen entre sí solamente por el rasgo en cuestión. — En estos casos, se puede a veces extender este rasgo portugués a la creación de nuevas palabras que, en realidad, no son portuguesas porque no existen en portugués. — Así, por ejemplo, el hablante dialectal que usa **porta**, pero sabe que en castellano es **puerta**; que usa **escóla**, frente al castellano **escuela**, etc., llegó a crear la palabra **poblo** “pueblo”, que hemos registrado en varias zonas. — En este caso, na-

turalmente, no se trata de un portuguesismo léxico propiamente dicho, ya que el portugués solamente tiene **povo** para designar este concepto. — Este fenómeno es bastante común.

4.6. — Un proceso de selección similar al descrito en 4.4 puede verificarse, no solamente entre varios modos pertenecientes al sistema del castellano común o al castellano de América en particular, sino también entre modos castellanos y modos gallegos o leoneses. — Es sabido que la región **ultraserrana** (Deptos. de Rocha y Maldonado y parte de los Departamentos de Lavalleya y Treinta y Tres) fué poblada primitivamente por leoneses, asturianos y gallegos, a diferencia del resto del país, donde predominó el elemento andaluz y canario. — Desde sus orígenes, pues, la población de la zona ultraserrana habla un lenguaje que contenía numerosos elementos procedentes del Occidente de la Península Ibérica y, por esta razón, era un verdadero dialecto de transición transplantado de su posición originaria entre el castellano y el portugués, a esta nueva posición donde se encontraba también entre el castellano y el portugués del Brasil. Con el transcurso de los años y por haber sido arrancado de su ubicación natural, este dialecto fué perdiendo paulatinamente algunos rasgos que lo diferenciaban del castellano, salvo algunos que se conservan precisamente por ser comunes al leonés y al portugués, por lo cual se vieron reforzados por la influencia que el portugués del Brasil viene ejerciendo desde el Norte. — Así, por ejemplo, la conservación de la **—e** final en las palabras terminadas en **—r** (p. ej. **sola re, cantare**) se debe seguramente a la influencia de los infinitivos conjugados que son comunes un poco más al Norte, en Treinta y Tres y Cerro Largo. — En cambio, las palabras terminadas en **—n** que en hablars leoneses conservan su terminación **—ne**, la pierden en la zona ultraserrana. — Sólo en una zona muy pequeña al Norte de la ciudad de Rocha puede encontrar **parede**, y en ninguna parte **miele** o **animale**. — El leonés tiene una serie completa de preposiciones y artículos contractos, como **del, nel, col**, etc. . . — El ultraserrano conserva, naturalmente, **del** como el castellano, y además **nel**, por coincidir con el portugués **no**. — Se trata, pues, de la desaparición paulatina de aquellos leonesismos que no se encuentran también en portugués, hasta el punto de que, si no conociéramos el origen de los primeros pobladores y si no tuviéramos todavía unos pocos leonesismos no coincidentes con el portugués, no podríamos darnos cuenta hoy de que se trata de un dialecto de origen leonés, no portugués. — Aquí, pues, se trata también de un proceso de selección que cabe entre los portuguesismos.

4.7. — Nos queda, finalmente, considerar otro tipo de portuguesismos: los indigenismos que aparecen en el Uruguay en su forma portuguesa. — A primera vista, nadie diría, por ejemplo, que **carabetá** fuera un portuguesismo, puesto que su origen guaraní salta a la vista. — Sin embargo, la palabra guaraní era **karawatá** y el gru-

po —**wa**— es siempre tomado por el castellano como —**qua**—, por coincidir con el conocido proceso de velarización de las consonantes castellanas (6). — Por consiguiente, esta voz guaraní dio en castellano **caraguatá** o **caraguatay**, palabra muy común en toda la zona de Rivera y Tacuarembó donde crece esta planta. — En cambio, el portugués del Brasil tiene las formas **caraguatá** (probablemente por influencia castellana), **caravatá**, **caroatá**, **gravatá**, etc., y es, precisamente, la forma **caravatá** la que dio en el Departamento de Cerro Largo **carabetá**. — El castellano del Uruguay llama a la pasiflora **mburucuyá**, nombre guaraní que conserva aquí el fonema inicial guaraní /mb/. — En cambio, en la zona fronteriza se le llama **maracujá**, como en el Brasil, con nasalización completa de dicho fonema.

Otro indigenismo que, en el Uruguay, procede del portugués, aunque por vía muy distinta, es la palabra **abacaxí**. — En el Departamento de Cerro Largo, se llama **ananá** la fruta fresca y **abacaxí** la enlatada que, siendo de origen brasileño, trae esta inscripción. — En cambio, en el Departamento de Rivera, se llama **abacaxí** al ananá en general, fresco o en latas. — En resumen, los indigenismos deben examinarse a la luz del sistema fónico del castellano y del portugués, para poder decidir si pasaron de las lenguas indígenas directamente al castellano o bien si pasaron a través del portugués.

V. Algunas características de los portuguesismos.

5.1. — No es posible, naturalmente, enumerar los portuguesismos que se encuentran en la inmediata vecindad de la frontera, por ser éstos demasiado numerosos. — En la mayor parte de la frontera de Artigas y Rivera, y en parte de la frontera de Cerro Largo, se habla simplemente portugués (véase el mapa N.º 1). — No sucede así en las cercanías de las ciudades de Bella Unión, Rivera y Aceguá, donde el **dialecto fronterizo** llega hasta la frontera misma, y, presumiblemente, penetra en territorio brasileño, aunque esto no se puede comprobar en investigaciones realizadas en el Uruguay solamente. — Esto se debe, probablemente, a la importancia cultural y económica de las ciudades situadas del lado uruguayo.

5.2. — El **dialecto fronterizo** tiene, en cambio, componentes hijos, procedentes algunos del portugués y otros, del castellano. — Así, por ejemplo, al lado de **tijela** "taza", se usa también **tação** como sinónimo, tratándose de la palabra castellana **tazón** modificada de acuerdo al sistema fónico del portugués. — Existen también en este dialecto palabras portuguesas modificadas según el sistema del castellano como el caso de **facero** "orgulloso, vanidoso", del portugués **faceiro**. — Hay, finalmente, palabras que constituyen curiosas mezclas de castellano y portugués, como, por ejemplo, **hasta** del castellano **hasta** y del portugués **até**.

(6) Cf. A. Alonso en BDH I, pgs. 405-410.

No debe creerse que el dialecto fronterizo sea uniforme a todo lo largo de la frontera. — Por lo demás, esto no significa que deje de ser un verdadero dialecto, ya que los dialectos nunca son unitarios, sino que se componen de una serie de hablares locales. — Lo que define el dialecto en el espacio es la coincidencia de numerosas isoglosas, y esto sucede, precisamente, en nuestro caso. — La base, naturalmente, está en el léxico, por ser éste el terreno más propicio a la mezcla dentro de la estructura idiomática. — La mezcla fonética, fonológica y morfológica, y aun la sintáctica, proceden de la mezcla léxica, mediante selección por analogía. — El hablante que usa normalmente palabras castellanas terminadas en **—ón** como **tapón, botón**, etc., y palabras portuguesas terminadas en **—ão** como **feijão**, etc., tiene, además, la oportunidad de comprobar empíricamente la equivalencia de ambas terminaciones mediante pares de palabras del tipo **sabão: jabón** y similares. — Por lo tanto, y puesto que para él no hay palabras españolas y palabras portuguesas, sino sólo palabras que integran su saber lingüístico y cuya pertenencia a determinada norma de ejemplaridad ignora, termina por reducir todas las palabras similares a la terminación única **—ão**. — No se trata de un simple aportuguesamiento de palabras castellanas, sino de la unificación de morfemas y semantemas correlativos. — Así lo prueba el fenómeno contrario, esto es, la reducción de palabras castellanas terminadas en **—ero** y de palabras portuguesas terminadas en **—eiro** a un tipo único concordante con el castellano: **—ero**. — En otra región, por ejemplo en la zona de Aceguá, el resultado de la mezcla de **—ao** y de **—ón**, y así se dice **botón, feyón**. — La unificación a veces va aún más allá y reduce tanto palabras castellanas como portuguesas a un tipo único que no concuerda ni con el portugués ni con el castellano. — Así, del portugués **filho** hace **fío** y del castellano **ladrillo, ladrío**. — Esto es, se deforma una terminación portuguesa de una manera fonéticamente explicable y aplica la misma deformación a la terminación equivalente del castellano, donde fonéticamente no es pertinente.

5.3. — En general, el sistema fonológico del dialecto fronterizo se caracteriza en las vocales por la eliminación de un grado de apertura de las vocales portuguesas. — En cambio, se conservan las nasales. — Tenemos, por lo tanto, un sistema vocálico muy parecido al castellano, del cual difiere solamente en las nasales. — La eliminación de la oposición distintiva entre la /ɔ/ y la /o/ es tan completa en algunas partes, p. ej. en la zona de Aceguá, que se pasa por alto incluso el desdoblamiento menor que existe en el español del Uruguay debido a la supresión de la **—s** final (7). — De este modo, en las palabras terminadas en **—o**, en **—a** y en **—e**

(7) Cf. W. Vázquez, *El Fonema /s/ en el Español del Uruguay*. — En "Revista de la Facultad de Humanidades y Ciencias", Montevideo, N.º 10 (1953).

el único morfema que caracteriza el plural es el artículo, y esta modalidad se traslada también a las palabras terminadas en —n, diciéndose en esta zona **el botón** y **los botón**, el **tapón** y **los tapón**, etc., fenómeno que existe también en el Sur del Brasil.

Es muy importante la eliminación de los diptongos castellanos **ie Yue** que, incluso en palabras castellanas que no tienen equivalente en portugués, se suelen reemplazar por **e** y **o** respectivamente: así, en el vocablo **poblo** que hemos visto ya.

De las consonantes, se eliminan generalmente la **t** y **d** palatalizadas del portugués y, con mucha frecuencia, la fonema /x/ del castellano. — Así, por ejemplo, es difícil decidir si **zénte** procede del castellano **xente** o bien del portugués **zenci**. — Se trata, más bien, de una palabra existente en ambas lenguas, adaptada al sistema fónico particular del dialecto fronterizo. — El fonema /z/ tiene, por lo demás, doble origen: en castellano y en portugués representa, históricamente, fonemas distintos, que subsisten, ambos, en el dialecto fronterizo, sin distinción alguna. — Es decir, que sincrónicamente, en el estado de lengua actual, forman un solo fonema. — Así se dice **kaze** "calle" y **zanério** "enero". — Subsiste también el fonema /s/ del portugués. — No se usa el fonema /l/ que se vuelve /l/ o /z/ o bien se pierde totalmente, como hemos visto (5.2.):

5.4. — En cuanto a la morfolgía, predominan las formas españolas. — He encontrado, sin embargo, el infinitivo personal en la mayoría de los lugares, lo mismo que infinitivos impersonales con omisión de la —r ante pronombres enclíticos: **tené-lo** por **tenerlo**, **tapáños** por **taparnos**, etc....

En la morfología nominal, ya hemos visto la desaparición de los signos de plural, reemplazados por el artículo como único morfema.

5.5. — Al Sur del dialecto fronterizo, esto es, en la zona que hemos denominado "tercera" (en 3.2.), los portuguesismos son más escasos y se reducen casi enteramente al campo léxico. — No hay portuguesismos morfológicos ni fonéticos. — No puede considerarse como portuguesismo el ensordecimiento de la mediopalatal fricativa sonora, ya que se trata de un fenómeno en el Río de la Plata, aun en zonas muy alejadas del Brasil (8). — Hemos notado que este ensordecimiento es mucho más frecuente en los Departamentos de Treinta y Tres y Cerro Largo, pero no poseemos información suficiente como para atribuir esta frecuencia a la influencia del portugués.

Los préstamos léxicos se adaptan aquí al sistema fónico del castellano, en su modalidad uruguaya, sustituyéndose los sonidos

(8) Cf. A. Zamora Vicente, *Rehilamiento Porteño*, en "Filología" I (1949); y G. L. Guitarte, *El Ensordecimiento del Zeísmo Porteño* en RFE XXXIX.

que no existen en nuestro idioma. — —La base de la adaptación es, generalmente, la **pronunciación** brasileña de la palabra, pero alguna veces que penetran por los niveles cultos, aparecen de acuerdo con su **grafía** portuguesa. — Así, por ejemplo, tenemos **xagwár**, pero **zakaré**. — Sólo he encontrado una palabra donde a una **z** brasileña corresponde una **c** en la adaptación al castellano: **vargem** "agua estancada al borde de los caminos", que en algunas regiones de **barye**, en otras da **barche**, como se representa en el mapa N.º 3. — Pero en este caso se trata, probablemente, de una mezcla o cruce entre la palabra portuguesa y el castellano **bache**. — Al menos, en varios lugares donde no se conoce **barye**, he preguntado qué significaba esta palabra, y se me contestó invariablemente: "aquí decimos **bache**". — Por esta razón, no parece acertada la opinión de J. Corominas (9) de que la palabra rioplatense **changa** proceda del portugués **jangada** pero esto no estaría de acuerdo con las normas de adaptación fonética vigentes en esta región, precisamente donde Corominas supone que el préstamo haya ocurrido.

En el campo sintáctico, hemos notado algunos ejemplos muy curiosos, como, por ejemplo, el uso de la preposición **en** en expresiones tales como **hablar en él** en lugar de **hablar de él**, etc. . . — Otro rasgo que se aparta del castellano es la expresión **para él volver, para yo comer**, etc. (10). — No hemos podido observar el pronombre "mesoclítico" en formas de futuro, como sucede en portugués (p. ej. **crer-me-ás**), puesto que en la zona fronteriza, al igual que en el resto del Uruguay, el futuro es inexistente como modo morfológico, siendo reemplazado en los niveles populares por perífrasis del tipo **me vas a creer o vas a creerme** (en "fronterizo" también **vas me creer**).

Un caso muy curioso es el de la expresión **allá en él**, que se usa cuando se señala en el cuerpo propio algo que se encuentra en el cuerpo de otra persona, agregándose entonces, para mejor aclaración, **allá en él**, como en el portugués brasileño **alá nele**. — Este giro está muy extendido hacia el Sur, hasta los Departamentos de Durazno, Paysandú y Rocha.

VI. Conclusiones metodológicas.

6.1. — Todos los estudios que hemos realizado hasta ahora en el Norte del Uruguay, se basan en los modos lingüísticos que se apartan del habla del resto de la República. — Esto es, hemos tratado de trazar isoglosas dentro del territorio uruguayo. — Para lo-

(9) En el Diccionario Etimológico, s. v. *changador*, y en RFH VI (1944) pgs. 220-222.

(10) Este fenómeno se da en casi todo el castellano coloquial de América, particularmente en el Río de la Plata, y en algunos otros hablantes españoles. — Pero es mucho más intenso, virtualmente exclusivo, en el fronterizo.

grar un mayor grado de acierto o exactitud, sería necesario completar este cuadro con isoglosas dentro del territorio brasileño, es decir, estudiar la extensión de los modos lingüísticos que caracterizan el Norte del Uruguay, dentro del Brasil. La importancia de este problema surge claramente cuando consideramos que el habla popular del Norte Uruguay no puede compararse con el portugués literario, puesto que son dos cosas esencialmente diferentes. — La comparación debe hacerse con el portugués dialectal de las zonas adyacentes del Brasil. — En este sentido, nuestro Norte no es más que la continuación de áreas dialectales brasileñas. — En muchos casos, hemos tropezado con la dificultad de la escasez de datos publicados acerca de esta zona dialectal. — Por esta razón, no hemos podido determinar si se trata de portuguesismos en casos como la substitución de —m— por —n— en formas verbales esdrújulas (**veníanos** por **veníamos**), fenómeno que ocurre en algunas regiones occidentales de España y en portugués dialectal (11) Este fenómeno se da igualmente en otras regiones hispanoamericanas, pero no sabemos si en la zona ultraserrana se debe o no al portugués brasileño; por cuanto se carece de la información correspondiente. — Similarmente, **olería** "horno de ladrillos", o **so-rabanco** "laguneta al borde del camino", deberían ser portuguesismos por la situación geográfica de su área de aplicación, pero no existen en el portugués literario y no sabemos si existen en el portugués dialectal del otro lado de la frontera, en los precisos lugares en que se dan del lado uruguayo. — En estas condiciones se encuentran también algunos portuguesismos que hemos encontrado y que no coinciden, por su forma, con las palabras portuguesas literarias, pero que no pueden explicarse por una adaptación al sistema fónico castellano. — Así, por ejemplo, **morne** "tibio", **forfe** "fósforo", etc. . . .

6.2. — Puesto que el **dialecto fronterizo** con sus formas mezcladas de portugués y castellano, llega en muchos puntos hasta la misma frontera, es necesario suponer que no se detiene en ella, sino que penetra en territorio brasileño. — Si así sucede, deberíamos encontrar en territorio brasileño zonas de transición idénticas a las uruguayas. — Esto sólo puede determinarse mediante el trazado de isoglosas, porque se trata de extensión de isoglosas castellanas en territorio brasileño o, lo que es casi lo mismo, de la extinción de isoglosas portuguesas antes de alcanzar la frontera. — De hecho, es sabido que en Río Grande do Sul hay muchos hispanismos que se hacen cada vez más raros a medida que nos alejamos de la frontera. — Esto sucede no sólo en el campo fónico, donde se sabe que las modalidades del habla de la frontera son muy distintas de las de Pôrto Alegre, sobre todo en la disminución y hasta eliminación de la distinción entre los grados de apertura

(11) Leite, Dial. port., 74.

de las vocales, lo cual es precisamente uno de los rasgos pertinentes del dialecto fronterizo dentro del Uruguay. — Hay, además, muchos hispanismos léxicos, tales como **abombado** "cansado", **bomba** "bombilla", **bombear** "explorar, espiar", **cinchar** "apretar las cinchas", **milico** "guardia civil o soldado", **pandorga** "cometa", **pelechar** "mudar el pelo", y cientos más. — Lamentablemente, la exacta extensión geográfica de estos hispanismos no ha sido delimitada.

6.3. — Queda, finalmente, un punto muy importante desde el punto de vista metodológico. — Se trata de la comparabilidad de los datos que se está recogiendo en el Uruguay, con los que resulten para Río Grande do Sul, de las encuestas del Atlas Lingüístico del Brasil. — Es evidente que si no se adopta un método uniforme, no será posible la comparación ulterior de los datos.

De lo que precede, resulta clara **la necesidad de que las futuras encuestas del Atlas Lingüístico del Brasil no se detengan en la frontera, sino que prosigan en territorio uruguayo.**

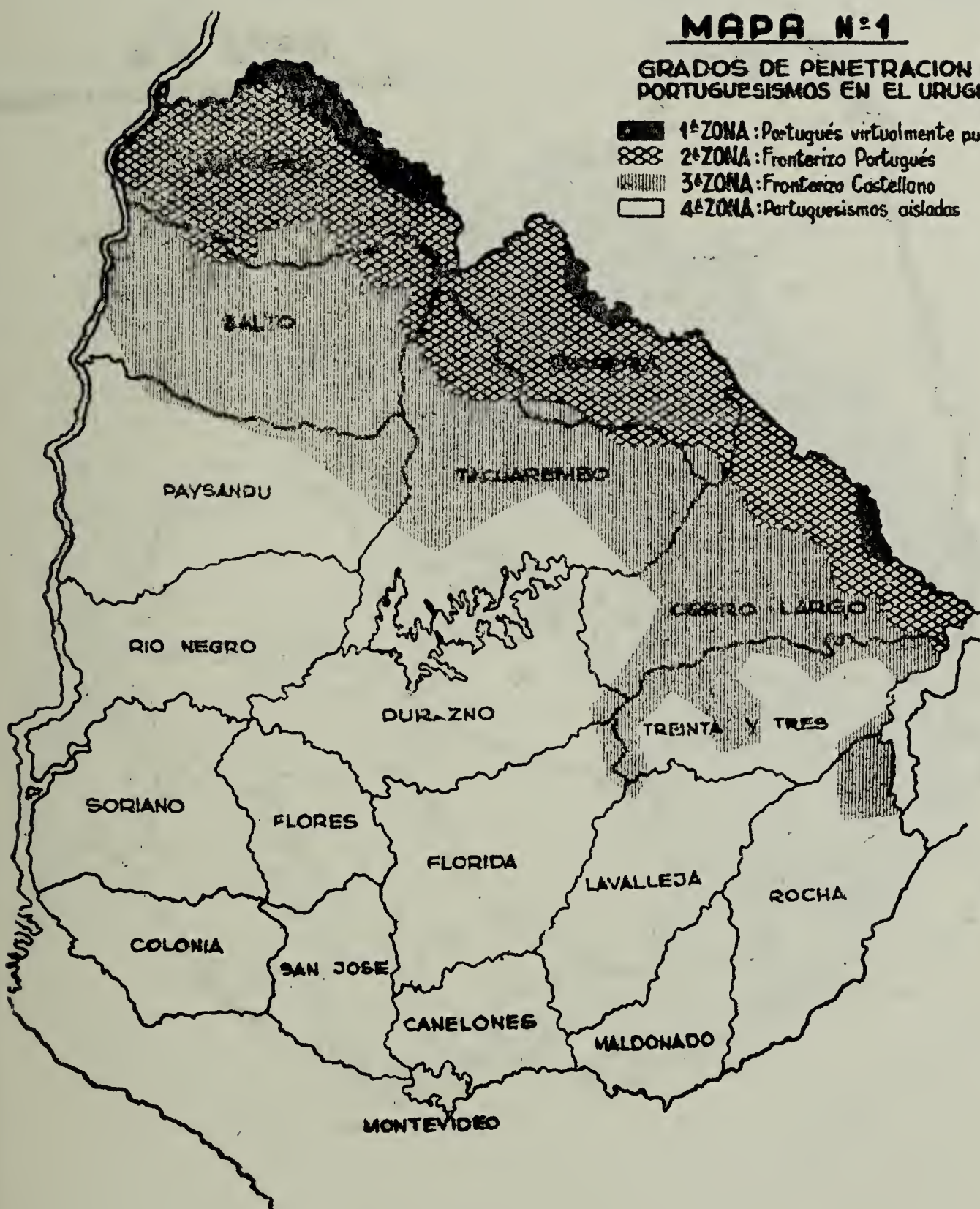
Además, y a pesar de que el Estado de Río Grande do Sul es relativamente pequeño dentro de la totalidad del territorio que forma el objeto del Atlas Lingüístico del Brasil, resulta evidente la necesidad de tener en cuenta, al redactarse el cuestionario brasileño, los eventuales hispanismos existentes en esta zona. — Para ello, sería necesario realizar previamente una encuesta preliminar similar a la que estamos llevando a cabo en el Norte del Uruguay. — Si toda esta problemática se tiene en cuenta en la confección del cuestionario, se podrán recoger datos interesantes no sólo en la región fronteriza lindante con el Uruguay, sino también en las regiones brasileñas limítrofes con otros países de habla española, como Argentina, Paraguay, Bolivia, Perú, Colombia y Venezuela.

De hecho, el autor de estas líneas ya ha comprobado la existencia de lo que aparentemente constituye verdaderos dialectos mixtos de base portuguesa en el Norte del Paraguay (Concepción) y en las Provincias argentinas de Misiones y Corrientes. — La exploración, la exacta determinación geográfica y la descripción metódica de todos estos dialectos mixtos, deberá ser tarea de una investigación coordinada de los dialectólogos argentinos, brasileños, paraguayos y uruguayos.

MAPA N°1

GRADOS DE PENETRACION DE PORTUGUESISMOS EN EL URUGUAY

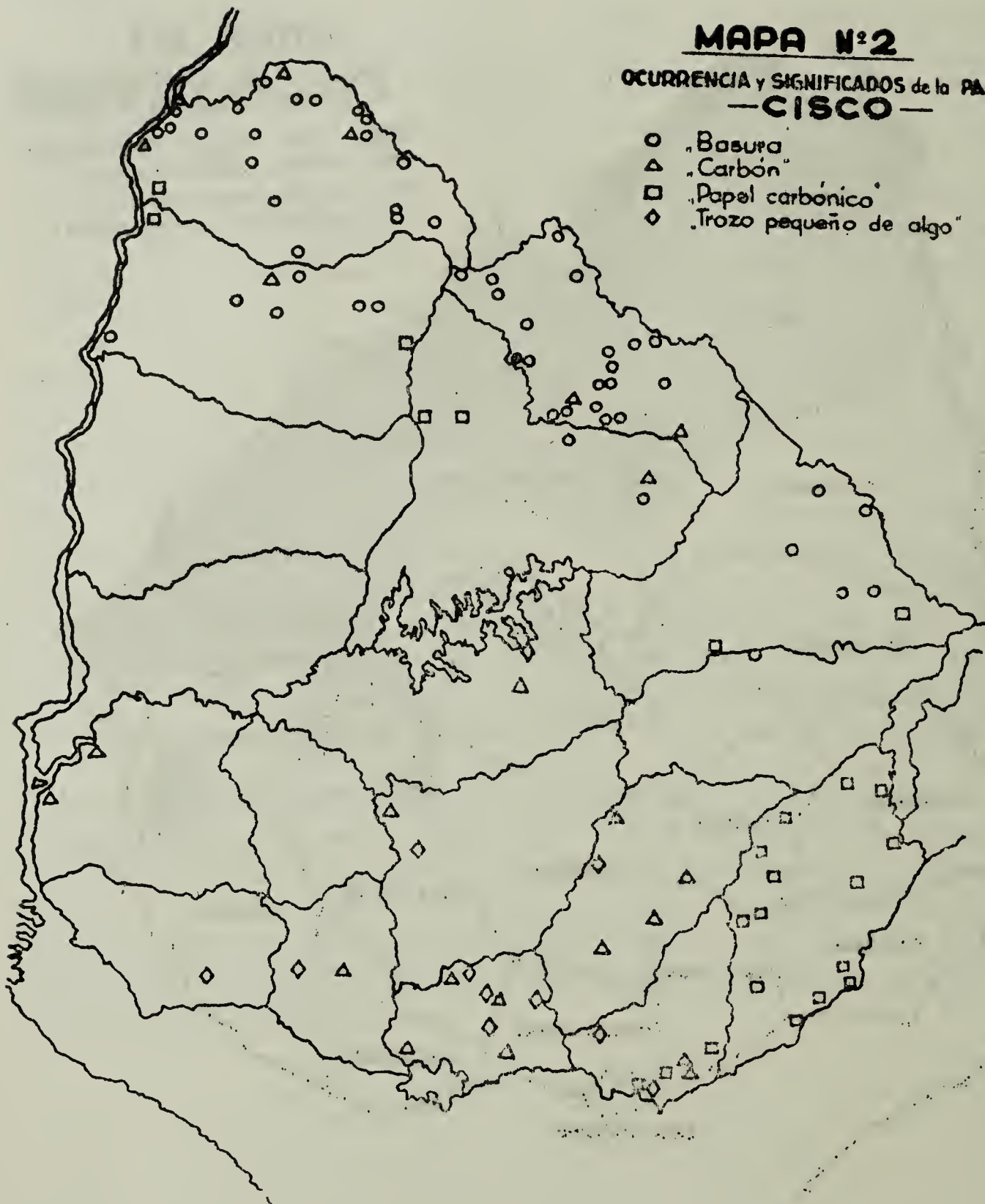
- 1ª ZONA: Portugués virtualmente puro
- ▨ 2ª ZONA: Fronterizo Portugués
- ▧ 3ª ZONA: Fronterizo Castellano
- 4ª ZONA: Portuguesismos aisladas



MAPA N°2

OCURRENCIA y SIGNIFICADOS de la PALABRA
— CISCO —

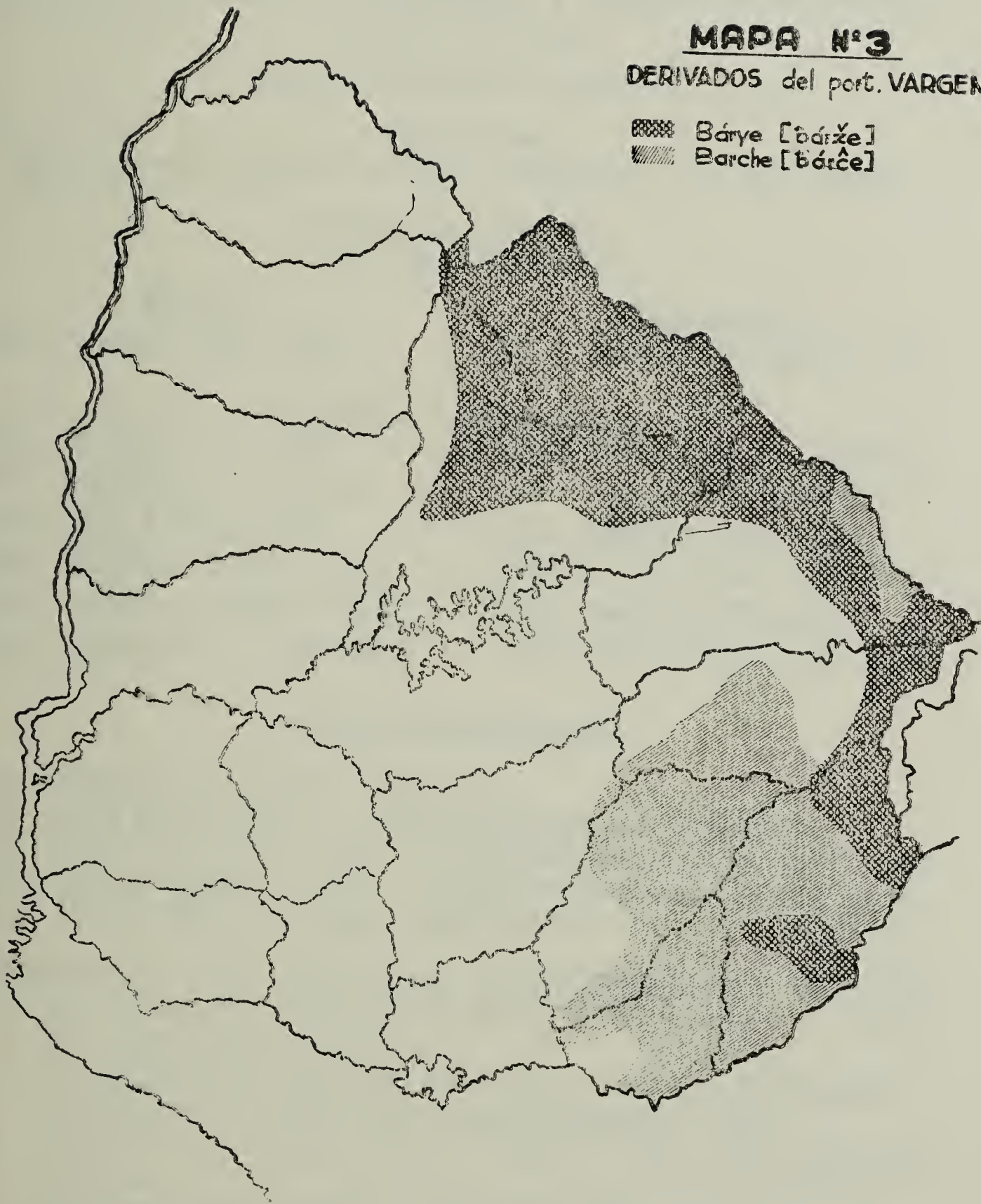
- „Basura“
- △ „Carbón“
- „Papel carbónico“
- ◇ „Trozo pequeño de algo“



MAPA N°3

DERIVADOS del port. VARGEM

▣ Barye [bárʒe]
▤ Barche [bátʃe]



**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA
DO RIO GRANDE DO SUL
Pôrto Alegre**

ENTIDADE MANTENEDORA

União Sul Brasileira de Educação e Ensino (U.S.B.E.E.)
Irmãos Maristas

ADMINISTRAÇÃO GERAL

Chanceler

Dom Alfredo Vicente Scherer, Arcebispo de Pôrto Alegre

Secretário Geral

Irmão Elvo Clemente

Reitor

Prof. Irmão José Otão

Vice-Reitor

Prof. Manoel Coelho Parreira

Conselho Universitário

Prof. Irmão José Otão

Prof. Balthazar G. Barbosa

Prof. Manoel C. Parreira

Pro.^a Lúcia G. Castillo

Côn. Otto Skrzypczak

Prof. Daniel Juckowski

Prof. Antônio César Alves

Prof. Alvaro Leão C. da Silva

Prof. Irmão Faustino João

Prof. Jorge G. Felizardo

Prof. Francisco S. Juruena

Acad. Luiz Adão R. Gonzaga

Conselho Superior

Prof. Irmão José Otão — Reitor

Côn. Otto Skrzypczak — Representante do Chanceler.

Prof. Irmão Faustino João — Representante da U.S.B.E.E.

Prof. Irmão Leôncio José — Representante da U.S.B.E.E.

Prof. Irmão Moacyr Caetano Empinotti — Repr. da U.S.B.E.E.

DIRETORES DAS UNIDADES UNIVERSITÁRIAS EM 1961

1 — *Faculdade de Ciências Políticas e Econômicas* — Prof. Dr. Antonio Cesar Alves.

2 — *Faculdade de Filosofia Ciências e Letras, Pedagogia e Jornalismo* — Prof. Dr. Irmão Faustino João.

3 — *Escola de Serviço Social* — Prof.^a Dra. Lúcia Gavello Castillo.

4 — *Faculdade de Direito* — Prof. Desembargador Balthazar Gama Barbosa.

5 — *Faculdade de Odontologia* — Prof. Dr. Daniel Juckowski.

6 — *Escola de Engenharia* — Prof. Alvaro Leão C. da Silva

7 — *Instituto de Psicologia* — Prof. Irmão Hugo Danilo.

8 — *Instituto de Sociologia*: Prof. Des. José Danton de Oliveira.

9 — *Centro de Estudos Econômicos e Financeiros* — Prof. Guilherme Moojen

10 — *Instituto de Cultura Hispânica* — Prof. Francisco Juruena

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA
DO RIO GRANDE DO SUL**
FUNDADA E MANTIDA PELOS IRMÃOS MARISTAS

Equiparada pelo Decreto n.º 25.794 de 9 de novembro de 1948

A Pontifícia Universidade Católica do R.G.S. compreende:

I — INSTITUTOS UNIVERSITÁRIOS

- 1 — Faculdade de Ciências Políticas e Econômicas —
— Fundada em 1931
- 2 — Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras —
Fundada em 1940
- 3 — Escola de Serviço Social — Fundada em 1945
- 4 — Faculdade de Direito — Fundada em 1946
- 5 — Faculdade de Odontologia — Fundada em 1953
- 6 — Escola de Engenharia — Fundada em 1959

II — INSTITUTOS COMPLEMENTARES

- 1 — Instituto de Psicologia — Fundado em 1953
- 2 — Centro de Pesquisas Econômicas — Fundado
em 1954
- 3 — Curso de Orientação Educacional — Fundado em
1958
- 4 — Instituto de Estudos Políticos e Sociais — Fundado em 1.º
de maio de 1959.
- 5 — Instituto de Cultura Hispânica — incorporado em
1960.
- 6 — Instituto de Física e Matemática — Fundado em 1961.

